This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

UC-NRLF
$B 247 799

Digitized by Google

Digitized by Google

5226

Digitized by Google

Digitized by Google

Tholuck, Friedrich August Gottreu

Philologisch-theologische Auslegung

der

Bergpredigt Christi

nach Matthäus,

zugleich

ein Beitrag

zur Begründung einer rein-biblischen

Glaubens- und Sittenlehre

von

A. Tholuck,

Doctor der Theologie und Philosophie, Consistorialrathe und Professor der Theologie an der Königl. Universität Halle-Wittenberg, corresp. Mitgliede der Königl. asiatischen Gesellschaft in London.

Habet scripturæ sacræ haustus primos, habet secundos, habet tertios.

AUGUSTINUS.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1833.

Digitized by Google

BT380
T5

Digitized by Google

Seinen

im Herrn geliebten Freunden

Herrn

Professor Dr. Olshausen

in Königsberg

und

Herrn

Professor Richard Rothe

in Wittenberg

als

ein Zeichen inniger Gemeinschaft

im Glauben und in der Wissenschaft

gewidmet.

Digitized by Google

584878

Es steht ein alter Wunderbau,
Den fünf und sechszig Säulen tragen,
Die Seiten deckt unscheinbar Grau,
Die Kuppeln in die Wolken ragen.

Jahrtausende sahn unsre Väter
Daran hinauf mit Forscherblick,
Es kam das Aug' der treuen Beter
Mit Freudenthränen oft zurück.

Was Tief' und Höh', was Ost und Westen
Dem Forschergeist als Gaben beut,
Von allem Schönsten, allem Besten,
Dem Tempel war ihr Dienst geweiht.

Die Könige im Reich der Geister
Als Knechte hier versammelt sind,
Der Wissenschaften stolzer Meister,
Er wurde hier ein einfach Kind.

O, goldne Zeit der ersten Liebe,
Wo Christus Kinderherzen fand,
Wo sind sie jetzt die Liebestriebe,
Welch' finstrer Geist hat sie gebannt!

Wo sind die priesterlichen Seelen,
Die lernen, eh' sie Lehrer sind,
Maria's Theil für sich erwählen,
Aufmerken, wie ein frommes Kind.

Sich selber bauen sie nun Tempel
Und richten auf ihr eigen Bild.
Der Schlange Wort hat seinen Stempel:
Sie sind wie Gott! — es ist erfüllt.

O, ew'ge Liebe, neig' dich wieder
Herab in unser kalt Geschlecht,
Erwärme die erstorbnen Glieder,
Verschaffe dir dein heilig Recht!

Dein Recht ist es, uns zu belehren,
Dein Recht, daß wir dich treugesinnt,
Du ein'ger Meister! einig hören,
Und deiner Weisheit Kinder sind. (Mtth. 11, 19.)

Digitized by Google

Euch, meine geliebten Freunde, widme ich dieses Werk; denn während, außer dem allgemeinen Bande unsers christlichen Glaubens, noch so manches andere theure Band aus früheren Zeiten uns verbindet, fühle ich mich mit Euch auch in dem wissenschaftlichen Streben besonders verwandt. Es kommt aber noch hinzu, daß Euch ein besonderer Antheil gerade an dieser Arbeit zukommt. Du, mein lieber Rothe, warst es, der vorzugsweise den Gedanken in mir geweckt und in liebevoller Theilnahme gefördert hat, einmal an einem kleineren Theile der heil. Schrift durch ein sorgfältiges Studium den Gehalt des Ganzen zu zeigen, und zugleich wie ein solches sorgfältigeres Eingehen auf die Sache zur Sicherheit und Festigkeit in der Erklärung leitet. Ich bin es mir lebhaft und dankbar bewußt, wie viel diese Arbeit, wenn sie auch keinem Andern förderlich wä-

Digitized by Google

re, mir selbst genützt hat. Du aber, mein geliebter Olshausen, der Du durch Deinen Commentar über die drei ersten Evangelien so Vielen eine so reiche und mannichfaltige Anregung gegeben, hast auch in mir den Entschluß bestärkt, gerade diesen Abschnitt des N. T., zu dessen tieferer Fassung Du ebenfalls so schöne Beiträge gegeben, zum Vorwurfe meiner Studien zu machen. — Nehmet nun mit Eurer Liebe, die mir so theuer ist, diese Arbeit auf, die Ihr ans Licht gerufen! Der Herr, in welchem wir verbunden sind, lasse uns Alle wachsen an Ihm, der das Haupt ist, zum vollkommenen Mannesalter in Christo.

Dr. A. Tholuck.

Digitized by Google

Vorrede.

Das Ziel, welches dem Verf. bei Abfassung dieses Werkes vor Augen stand, war dieses, an einem kleinern Stücke der heil. Schrift den Reichthum ihres Gehaltes zu zeigen, und damit zu einer immer gewissenhaftern, umfassendern, tiefern Durchforschung derselben einzuladen. Damit verband sich die Absicht, darzuthun, wie es großentheils nur von der sorgfältigen und allseitigen Erwägung der Schriftaussprüche abhängt, um bei der Erklärung derselben auf etwas Festes und Sicheres zu kommen. Zwar verdient gerade die Bergpredigt wohl eine gründlichere Behandlung aus mehr als einer Rücksicht, indessen ist diese Arbeit nicht durch Berücksichtigung eines bestimmten Bedürfnisses in dieser Beziehung hervorgerufen, sondern vielmehr aus dem allgemeineren Interesse an der Förderung christlicher Wissenschaft hervorgegangen. In sofern hat ihr daher auch der Verf. einen besonderen Fleiß gewidmet. Auch auf die Correctur des Druckes ist besondere Sorgfalt gewendet worden.

Digitized by Google

Vorzüglich ist mein Bestreben dahin gegangen, Schrift durch Schrift und aus Schrift zu erklären, weshalb denn auch auf Zusammenstellung passender Parallelstellen große Mühe verwandt ist, deren Bedeutsamkeit vielleicht nicht sobald ins Auge fällt, bei genauerem Studium aber nicht verkannt werden wird. Aus einer solchen Weise der Erklärung der Schrift, wo man jeden Punkt der Peripherie aus der ganzen Peripherie und dem Centrum zugleich zu erklären sucht, geht denn auch eine Grundlage einer biblischen Glaubens- und Sittenlehre hervor, wie wir sie in unserer Zeit so sehr bedürfen, und ich habe demnach auch diese Monographie einen Beitrag zu jenem Zweck nennen zu können geglaubt. Die Begriffe: Reich Gottes, Sohn Gottes, Ehe, Feindesliebe, Gott sehen, Gott der Vater der Menschen u. s. w. haben hier ihre vollständige Erörterung erhalten, weshalb denn auch diese Schrift nicht bloß Exegeten, sondern auch Dogmatikern und Ethikern bestimmt ist. Vorzüglich wünsche ich, daß sie Geistlichen eine Anleitung werde zu sorgfältigem Studium der heil. Schrift und zur Einsicht in den unendlich reichen Lehrstoff derselben; auch sind ja gerade die Materien, zu deren Behandlung die Bergrede Veranlassung giebt, größtentheils solche, welche für den praktischen Geistlichen die größte und unmittelbarste Bedeutung haben.

Die Schrift hat einen großen Umfang erhalten, eine exegetische Monographie hat sich indeß ein anderes Ziel zu setzen, als ein Commentar. Wem sollte es nicht erwünscht

Digitized by Google

seyn, den Forschungen über diesen so wichtigen Abschnitt des N. T., die in so vielen nicht bloß exegetischen, sondern auch dogmatischen und ethischen Werken sich zerstreut finden, hier allen auf einem Punkte vereinigt zu begegnen.*) Das aber wird, denke ich, auch der ungünstige Beurtheiler nicht verkennen können, daß hier nicht bloß Stoff aufgehäuft ist, daß vielmehr ganz verwerfliche Hypothesen und Einfälle — wo sie nicht etwa zur Charakterisirung irgend einer Richtung oder als originell eine Berücksichtigung verdienten — stillschweigend übergangen, daß das Alte, welches hier aufgeführt, selbständig reproducirt und überall durch eigenes Urtheil des Autors belebt und zu einem Ganzen verbunden worden. — Bei keiner streitigen Frage ist das Alte unbesehen übergetragen, sondern überall neuer Untersuchung unterworfen worden, die zuweilen auch zu neuen Resultaten geführt hat. In kritischer Rücksicht behandeln die Untersuchungen nur die wichtigsten und einflußreichsten Stellen, im Uebrigen ist der Griesbachsche Text vorausgesetzt worden.

Ein gewisses Recensentengeschlecht vergleicht Jean

*) Es war meine Absicht gewesen, wie S. 48. es ausspricht, eine Anzeige und Beurtheilung sämmtlicher Einzelschriften über die behandelten Stellen und aller Werke, in denen ihnen besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird, beizufügen. Ich habe es jedoch nachher unterlassen, weil der Umfang des Werks dadurch zu sehr vergrößert worden wäre. Wie viele Hülfsmittel noch außer den in §. 5. der Einleitung genannten größeren Commentaren benutzt worden sind, wird dem aufmerksamen Leser nicht entgehen.

Digitized by Google

Paul mit dem, der gefragt worden, was ein Mensch sei, und einige Büschel Haare und einige Nägel producirte und sagte: „so etwas ungefähr ist ein Mensch.“ Daß es auch dieser Schrift nicht an solchen Recensenten fehlen wird, ist vorauszusehen. — Ich darf indeß hoffen, daß Gott das Gute, was sie enthalten mag, nicht ohne Frucht lassen wird, der Schwächen aber und Gebrechen, deren dieses Werk, wie jedes andere menschliche, an sich trägt, bin ich mir wohl bewußt.

Δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκα sagte der große Kirchenlehrer des Morgenlandes in seiner Sterbestunde.

Halle, den 7. Julius 1833.

Digitized by Google

Einleitung.

§. 1.

Ob die Bergrede bei Matthäus mit der Rede Lucä 6, 17 ff. identisch sei?

Diese Frage muß zuerst behandelt werden, insofern die Frage über den Plan und die ursprüngliche Beschaffenheit der Bergrede mit dieser zusammenhängt.

Die Ansicht hierüber wird durch die in verschiedenen Zeiten und Theilen der Kirche verschiedenen allgemeinen Grundsätze über Evangelien-Harmonie bestimmt. Wie die Exegeten der griechischen Kirche überhaupt eine freiere Ansicht über den historischen Charakter der evangelischen Geschichte hatten, so daß sie z. B. die Abweichungen derselben in Nebenumständen zuließen und darin sogar, und zwar mit Recht, einen Beweis für die Zuverlässigkeit jener Hauptumstände fanden, in denen alle Evangelisten übereinstimmen (vgl. die trefflichen Bemerkungen von Chrysostomus in der Vorrede zum Matthäus, auch in meinem Commentar zum Johannes C. 18, 1.), so bestanden sie doch keineswegs auf der Annahme einer genauen Chronotaxis in der evang. Geschichte und einer genauen Conformität der Aussprüche des Erlösers bei den verschiedenen Evangelisten. Daher finden wir auch die Annahme der Identität der Bergrede mit der bei Lucas in der griech. Kirche allgemein verbreitet. Anders stellt es sich in der abendländischen Kirche. Hier wurde, so wie andere Dogmen, so auch das der Inspiration mit größerer Strenge festgehalten und das dogmatische Interesse, eben dieses Dogma

Digitized by Google

hinsichtlich der Enantiophonien der Evangelisten zu rechtfertigen, und somit den Einwendungen der Heiden und namentlich der Manichäer zu begegnen, gab dem in Bezug auf die Evangelien-Harmonie classischen Werke des Augustin: de consensu evangelistarum seinen Ursprung. Wie vieles Treffliche und Brauchbare mit großem Scharfsinn jener Kirchenvater in diesem seinem Werke niedergelegt hat, darüber kann man das für Augustin sonst nicht parteiische Urtheil bei Clausen: Augustinus sacrae scripturae interpres S. 112. nachlesen. Augustinus glaubte nun auch die Verschiedenheit der Reden bei Matthäus und Lucas behaupten zu müssen; in der Art und Weise, wie er dies that, bewährt er auch hier sein Geschick und will man einmal die Verschiedenheit beider Reden behaupten, so wird man am füglichsten sich ihm anschließen können. Nach Augustinus (de consensu evangelistarum II, 19.) hat Christus zuerst auf dem Gipfel des Berges den ausführlichern Vortrag gehalten, den uns Matthäus giebt, und ist dann herabgestiegen auf die Ebene, um, in Kürze gefaßt, dieselben Wahrheiten der Volksmasse mitzutheilen. Die wesentlichsten Einwendungen gegen die Verschiedenheit, welche daraus abgeleitet werden, daß bei beiden Evangelisten dieselben Facta der Rede vorangehen und dem Schlusse derselben sich anschließen, werden durch diese Auffassung der Sache beseitigt.

In der lateinischen Kirche wurde diese Ansicht die gewöhnliche, und nur scharfsichtigere Männer, wie ein Maldonatus, weichen davon ab.*) — Auch bei den Reformatoren finden wir die Ansicht von der Inspiration, welche im 17. Jahrhundert in der lutherischen Kirche als die ausschließlich orthodoxe galt, nicht. Wenn Luther bei der von der Hagar entlehnten Allegorie im Galaterbrief dem Paulus den Vorwurf macht, „der Beweis sei zu schwach zum Stich“, so war das ein keckes Wort, welches im 17. Jahrhundert der strengsten Rüge und Bestrafung nicht entgangen seyn würde. Aus dergleichen

*) Auch der Vf. des opus imp. setzt beide Reden verschieden, und eben so wie Augustin läßt er die bei Matth. an die Apostel die bei Lucas an das Volk gehalten seyn.

Digitized by Google

Aeußerungen Luthers läßt sich indeß kein folgerechtes System seiner Ansichten zusammenstellen; sie waren das Resultat des Augenblicks und wurden in anderen Zeiten wieder beschränkt, je nachdem die Umstände es verlangten. Von festen Principien geht dagegen Calvin aus, bei welchem man in der Behandlung der neutestamentl. Geschichte solche freiere Grundsätze findet, wie sie etwa unter den neueren Offenbarungsgläubigen von Olshausen in seiner Synopsis aufgestellt werden. In seiner Evangelien-Harmonie (vom Jahre 1555) zieht er die chronotaktische Ausgleichung der Evangelisten gänzlich auf, und an die Verschiedenheit der beiden Reden bei Matthäus und Lucas denkt er so wenig, daß er das dafür angeführte Argument: bei Matth. spreche Christus auf dem Berge, bei Lucas auf der Ebene, ein leve et frivolum argumentum nennt. Anders stellte sich die Behandlung der Evangelien-Harmonie in der lutherischen Kirche, wo noch vor Calvin Andreas Osiander, damals noch Pastor in Nürnberg, im Jahre 1537 seine Evangelien-Harmonie ausgehen ließ, in welcher er, zwei Geschichten ausgenommen, alles von den Evangelisten Erzählte, in derselben Ordnung, wie sie es erzählen, mit einander zu einem Ganzen verbindet und daher jedes Ereigniß, was bei Verschiedenen in verschiedener Ordnung vorkommt, zweimal und dreimal sich wiederholen läßt. Er mußte dann natürlich die Rede bei Matthäus und Lucas in zwei verschiedene Zeiten fallen lassen und zwar setzt er die bei Lucas gehaltene nicht weniger als ein ganzes Jahr später, als die bei Matthäus. An ihn schloß sich genau Molinäus, Codmann an und auch Jansenius in der von ihm 1571 herausgegebenen Harmonie. Von den übrigen Harmonisten ist keiner ihm ganz beigetreten, wiewohl Calov in seiner harmonia evangelica von 1676, Sandhagen in seiner Harmonie (2. A. 1688.), Reinhard Rus (1727), Dav. Hauber in seiner Harmonie der Evangelisten von 1737 und noch Einige ihm ziemlich nahe kommen. Die letzten, welche sich der strengen Osianderschen Methode mehr anschließen, sind der Engländer Maknight in der lateinischen Uebersetzung von Ruckersfelder, Bremen 1772, und Büsching in seiner Harmonie von 1766, nach welchem ebenfalls die Rede

Digitized by Google

bei Matthäus und bei Lucas eine verschiedene ist. Unterdessen hatten Bengel, Clericus und andere Harmonisten richtigere Ansichten verbreitet. Noch in der neuesten Zeit ist übrigens die Verschiedenheit beider Reden von Heß, Storr, dem Holländer Ferf und dem kathol. Exegeten Gratz*) behauptet worden.

Was uns nun anbetrifft, so wollen wir zwar nicht sagen, daß die Annahme einer nochmaligen Wiederholung der Hauptstücke einer früheren längeren Rede Christi etwas ganz Undenkbares sei, wie Manche es darstellen; da jedoch die anderen Nebenumstände so sehr stark für die Identität der Rede sprechen, so betrachten wir, nach vielen bereits vorhandenen Untersuchungen dieses Gegenstandes, die Frage als erledigt, und begnügen uns, die Gründe für die Identität beider Reden und die Zurückweisungen der Einwürfe kurz anzuführen. Für die Einerleiheit der Rede spricht 1) daß der Anfang, die Gedankenreihe im Ganzen und der Schluß von beiden gänzlich übereinstimmen. 2) bei beiden Evangelisten kommt die Rede in demselben historischen Zusammenhange vor, es schließt sich nämlich unmittelbar an dieselbe an: der Eintritt in Kapernaum und die Heilung des Knechtes des Hauptmanns (Mtth. 8, 5. Luc. 7, 1.). Die Einwendungen gegen die Identität sind folgende: 1) der Mangel an genauer Uebereinstimmung beider Reden, indem Lucas einiges mehr hat: V. 24—26. V. 38—40. V. 45., und vieles weniger als Matthäus, außerdem aber auch manche

*) Heß, Lebensgesch. Jesu, B. 3, C. 1. Heß nimmt an, daß die Auswahl der Apostel nach der Rede bei Matthäus statt gefunden, und damals Christus mehrere Stücke der Bergpredigt wiederholt habe. — Storr, über den Zweck der evang. Gesch. S. 384. — Ueber Ferf sprechen wir in dem folgenden Abschnitte. — Gratz in s. Comm. zu Matth. stellt die ungeschickte Hypothese auf, jeder von beiden Evangelisten gebe eine verschiedene Rede, aber Matthäus habe aus Verwechselung manches aus der späteren kürzeren herübergenommen. Gerade diese Ansicht hatte schon der Socinianer Wolzogen ausgesprochen. — Daß die Rede zweimal gehalten worden, nimmt auch Faustus Sozinus in seiner explicatio der Bergrede an.

Digitized by Google

Ausdrücke, die sehr modificirt sind V. 29. 35. 36. 44. 46., oder wohl gar in beiden Reden einen verschiedenen Sinn haben V. 20. vergl. mit Matth. 5, 3. und 43. 44. vergl. mit Matth. 7, 16. 18. Dieser Einwand hebt sich bei der Vergleichung vieler anderer Reden Christi in den drei Evangelisten, wo die Verschiedenheit des Ausdrucks und die Schattirung des Gedankens nicht minder anerkannt werden muß. 2) die Rede Matthäi 5, 1. ist sitzend, die Lucä 6, 17. ist stehend gehalten. Die Antwort ist: V. 17 bezieht sich noch nicht auf den Moment der Rede selbst, sondern auf die vorangehenden Augenblicke, wo das Volk sich erst ordnete und Platz nahm. 3) nach Matthäi 5, 1. ist die Rede auf einem Berge, nach Lucä 6, 17. auf einer Ebene gehalten. In der Einleitung zu der Erklärung von V. 1. werden wir sehen, daß beides einander sich nicht ausschließt. 4) zur Zeit, wo die Rede bei Matthäus gehalten ist, hatte Jesus erst vier Apostel; Cap. 10. wählt er erst die Zwölfe, während er sie bei Lucas 6, 13. unmittelbar vor der Predigt erwählt, worauf auch Marci 3, 13. sich zu beziehen scheint. Dieser Einwand ist dadurch hinlänglich zurückgewiesen, daß Matth. 10, 1. nicht von der Erwählung, sondern von der Aussendung der Apostel die Rede ist, und wir uns mithin denken können, daß dieselbige der Rede auf dem Berge voranging, ohne daß Matthäus es erwähnt. Ein triftigerer Einwand wäre der, daß doch Matthäus selbst seine Berufung erst C. 9. in einem ganz anderen Zusammenhange erzählt — hierüber sprechen wir noch §. 3.

§. 2.

Ueber die ursprüngliche Gestalt und den Plan der Bergpredigt.

Die Beantwortung dieser Frage hat zugleich ein allgemeineres kritisches Interesse, insofern dieselbe einen nicht ganz geringen Einfluß auf das Urtheil über die Aechtheit des Evangelisten ausübt. Daß nämlich unser erstes Evangelium mit viel geringerer Anschaulichkeit als Lucas und Marcus erzähle, ja daß es die historischen Veranlassungen vieler Aussprüche des Erlösers nicht kenne, hat man daraus vorzüglich erwiesen, daß es Aussprüche, von denen uns Lucas speciellere historische Mo-

Digitized by Google

tivirung mittheilt, planlos in größere Reden zusammenfasse, wie C. 10. 13. 23., und daß dies in diesen drei Stücken der Fall sei, dafür beruft man sich eben auf die Bergrede, als welche dies am deutlichsten beweise. „Ein anerkanntes und entscheidendes Beispiel, sagt z. B. Schulz, von solcher Zusammenfassung giebt die Bergpredigt ab, welche so, wie wir sie C. 5. 6. 7. aufgeführt finden, von Christo nicht gehalten seyn kann.“ Sollte nun eine genauere Prüfung zu dem Resultate führen, daß man keinen Grund habe, die Bergrede für eine Sammlung vereinzelter Bruchstücke zu halten, so wäre dies in der Behandlung der Frage über die Aechtheit des ersten Evangeliums nicht ohne großen Einfluß. Uns nun hat eine ins Einzelne eingehende Prüfung auf das Resultat geführt, daß zu einer Zerstückelung der Bergrede kein Grund vorhanden. Und zwar sind wir bei unserer Untersuchung nicht von dieser Behauptung als Voraussetzung ausgegangen, sondern im Gegentheil, durch das Urtheil der Mehrzahl in unserer Zeit beherrscht, von der entgegengesetzten Ansicht. — Werfen wir zuerst einen Blick auf die Geschichte der Ansichten über diesen Gegenstand.

Zwar gehen die älteren Commentatoren nicht darauf aus, einen ganz strengen durchgeführten Plan der Rede und einen ganz genauen Zusammenhang aller Aussprüche darzuthun, indeß nehmen sie doch einen solchen im Ganzen genommen an und betrachten die etwaigen Parallelen bei Marcus und Lucas, ja auch in unserem Evangelium selbst als Wiederholungen derselben Aussprüche des Herrn unter anderen Umständen und zu anderen Zeiten. Selbst die freieren Harmonisten, wie Clericus und Bengel, parallelisiren zwar die Aussprüche aus Lucä 6, aber nicht die anderen identischscheinenden Aussprüche der anderen Evangelien. Nur Calvin macht hierin eine Ausnahme; er ist der erste und bis auf Semler der einzige, welcher, durch seinen großen Sinn für Natürlichkeit geleitet, daran verzweifelte, auch nur die drei ersten Evangelien, geschweige den Johannes, zu einer chronologischen Harmonie zu verbinden; er trägt daher auch kein Bedenken, die in verschiedenen Zeiten vorkommenden Parallelstellen der Evangelisten, wo nicht alle, so doch größtentheils für identisch zu halten, so daß er über die

Digitized by Google

Bergpredigt ganz ähnlich wie nachher Pott sich ausspricht: utrique enim evangelistae propositum fuit, semel unum in locum praecipua capita doctrinae Christi colligere, quae ad pie recteque vivendi regulam spectabant. So stellt er denn neben Matth. 5, 13 als ursprünglich identische Parallelen Marci 9, 49. 50. Lucä 14, 34. 35; neben Matth. 5, 18 Lucä 16, 17; neben Matth. 5, 24. Lucä 12, 58; neben Matth. 6, 22. Lucä 11, 34; neben Matth. 6, 24. Lucä 16, 13. und wiederholt mehrfach den Satz: (non est quod iterem,) concisas referri sententias a Matthaeo et quae uno contextu minime legendae sunt. Bemerkenswerth ist dabei sein exegetischer Tact, daß er nämlich bei Anerkennung der Identität mancher Aussprüche doch auch die Schattirungen des Gedankens, welche sie zuweilen darbieten, nicht übersieht.

Eben diese Ansicht des Calvin finden wir nun in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, und von da an bis auf unsere Zeiten ganz verbreitet. Ein historischer Zusammenhang mit Calvin's Commentar findet dabei natürlich nicht Statt; denn die exegetischen Schriften jenes Mannes waren ja damals wie verschollen. Die Resultate der neuern Evangelienkritik sind es vielmehr, welche dieser neuern Ansicht über die Bergpredigt ihr Entstehen gaben. Gewöhnlich wird Pott als der Urheber der neuern Ansicht namhaft gemacht, sie ist aber schon vor ihm ausgesprochen worden. Semler's Zusätze zu seiner Ausgabe von Townsons Abhandl. über die vier Evangelien gaben die erste Veranlassung. Semler sprach von einer großen Anzahl verschiedener Evangelienbearbeitungen in der ersten Zeit, aus welcher allmählig durch mannichfache Zusätze und Erweiterungen unsere Evangelien hervorgegangen seien. Diese Ansicht ergriff der scharfsinnige Corrodi — vielleicht war er es, der Semler'n die Uebersetzung von Townson zugeschickt hatte — und stellte in dem 9ten Heft seiner Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens (im Jahr 1786) die Bergrede als eine durch mancherlei Nachträge entstandene Gnomensammlung dar; indeß scheint dieser Aufsatz überhaupt nicht viel Beachtung gefunden zu haben. Im Jahr 1789 erschien nun aber Pott's commentatio de

Digitized by Google

natura atque indole orationis montanae, welche sofort von Eichhorn im 2ten Bande der allgemeinen Bibliothek belobend angezeigt und im 3ten Bande S. 294 u. 1060 gegen Storr's Einwendungen vertheidigt wurde. Seitdem wurde diese Ansicht die allgemein geltende, welches um so weniger zu verwundern, da sie eine bedeutende Unterstützung in den kritischen Hypothesen über die ursprüngliche Evangelien-Beschaffenheit fand, welche seitdem durch Lessing, Herder, Eichhorn gangbar wurden, indem ja, nach diesen Ansichten, die Evangelien in vielfach modificirter und erweiterter Gestalt auf uns gekommen sind, und gerade bei der Bergrede solche Erweiterungen anzunehmen sehr nahe liegt (Eichhorn, Einleitung in's N. T. 1804. I. S. 439). Ebenso bildete sich schon damals die Ansicht, daß Matthäus in mehreren Stellen Sammlungen verschiedenartiger Aussprüche Christi aufstelle. Daher spricht denn schon Herder 1798 in der Schrift „Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien" hinsichtlich des Verhältnisses von Lucas und Matthäus überhaupt und der Bergrede insbesondere das aus, was wohl auch, abgesehen von der Hypothese vom Urevangelium, noch bis auf unsere Zeit die verbreitetste Ansicht ist: „einzeln hatte Lucas diese Sprüche Christi und Parabeln gehört, einzeln schaltete er sie dem älteren kürzeren Evangelium, womit er ausgesandt war, ein, an dem Orte, der ihm der beste dünkte; kein Wunder also, daß die Sprüche der Bergpredigt, auch andere Reden und Gleichnisse in ihm zerstreut sind. Bei Matthäus sind sie nach einem anderen dogmatischen Zweck, der dem Evangelium Lucä ganz fremd ist, eingefügt; er nahm sie auf und giebt ihnen die Tendenz, die sein ganzes Evangelium haben sollte. Mehrere bekommen eine andere Veranlassung, einige Aussprüche gar eine andere Deutung."

Dies bis auf unsere Zeit die allgemeinere Ansicht — die Pottische namentlich noch von Künoel ganz aufgenommen. Doch finden sich auch in jener Periode Ausnahmen. Abgesehen davon, daß Michaelis noch 1790 in seinen Anmerkungen die Bergrede als ein ungetrenntes Ganzes behandelt hatte, trat gegen die Pottischen Ansichten zuerst auf Storr in seinen

Digitized by Google

observationes in librorum N. T. historicorum loca quaedam (Opuscula III.); Schuster in Eichhorns allgemeiner Bibliothek, Bd. IX. 974; Heß in seinem Leben Jesu, Knapp Scripta, p. 377. 2. A.*) und namentlich Paulus in seinem Commentar; insbesondere auch diejenigen, welche die Bergrede einzeln commentirten, wie Jehnichen, Rau, Grosse, Jentzen, — welche alle einen Plan und Zusammenhang darzuthun suchten, wiewohl sie in dieser Hinsicht ihre älteren Vorgänger unter den Commentatoren, wie Chrysostomus, Bengel nicht erreichten.

Die glänzende Eichhornsche Hypothese vom Urevangelium ist spurlos verschwunden; die Evangelienkritik hat eine andere Wendung genommen, aber eine solche, welche der Annahme der Ursprünglichkeit unserer Rede um so weniger günstig ist. Die Aechtheit des Evangeliums ist aus innern Gründen angefochten worden, vorzugsweise wegen des in demselben sichtbaren Mangels an Anschaulichkeit der Darstellung und an historischer Motivirung. Dem Marcus, insbesondere aber dem Lucas, ist entschieden der Vorzug eingeräumt worden. Bei dieser Ansicht des Verhältnisses des Matthäus zum Lucas im Allgemeinen wird man ohne weiteres alle Aussprüche, welche beide Evangelisten gemein haben, beim Lucas an ihrer ursprünglichen Stelle zu suchen geneigt seyn. Die Pottisch-Künoelsche Ansicht, als sei die Rede eine ganz unzusammenhangende Sentenzensammlung, wird dabei aufgegeben; vermöge der größeren Strenge der neuern Exegese sucht man vielmehr einen Zusammenhang darzuthun; derselbe gehört aber nicht der ursprünglichen Rede an, sondern dem verknüpfenden Berichterstatter, von dem das erste Evangelium herrührt. So urtheilte schon Eichhorn (Allg. Biblioth., Th. III. S. 249.), und eben so auch diejenigen Exegeten der neuesten Zeit, welche den Matthäus als Verfasser gelten lassen, wie Dr. Fritzsche,

*) Dort sagt der sel. Knapp: At singulis in partibus sententiisque huius concionis, nihil inesse curiosius investiganti videbitur, quod non sit apte, distincte ordinateque dispensatum. Eben dahin sprach er sich in seiner Rec. der Rauschen Schrift aus, Hall. Litt. Zeit. 1806. No. 202.

Digitized by Google

Olshausen, Meyer. Als die receipirte Ansicht von der Bergrede in der neuesten Zeit sowohl der Bestreiter als der Vertheidiger der Aechtheit des Matthäus haben wir demnach die anzusehen, daß uns zwar in unserer Rede ein ziemlich geordnetes Ganzes vorliegt, welches aber in allen den Theilen, welche Lucas in anderem Zusammenhange hat, als Erweiterung jener ursprünglichen Rede Christi anzusehen ist.

Wenn wir daher die neueste Ansicht von der Bergrede bestreiten, liegt uns das nicht ob, wie es Pott und Künoel gegenüber geschehen müßte, den passenden Zusammenhang derselben darzuthun; dies ist von einem der Bestreiter der ursprünglichen Einheit, von Olshausen, auf geistreiche Weise und ganz ähnlich geschehen, wie wir es weiter unten thun werden. Die Argumente der Bestreiter der ursprünglichen Einheit sind vielmehr folgende zwei: 1) die allgemeine Beschaffenheit des Matthäus, insbesondere sein Zusammenfassen von der Zeit nach verschiedenen Reden Christi in Ein Ganzes, wie C. 10. 13. 23., läßt darauf schließen, daß es sich mit der Bergrede ebenso verhalten werde. *) 2) die über das ganze Evangelium Lucä hin und her gestreuten Parallelen zeigen unwidersprechlich, daß es sich würklich ebenso verhalte, indem dieselben bei Lucas in besserem Zusammenhange vorkommen. — Die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des ersten Arguments kann sich nur ergeben, in-

*) Prof. Pelt, der in den Prolegomenen seines Comm. zum Brief an die Thessal. p. XXXI. in der Note sich für die Aechtheit des Matth. im Ganzen erklärt, setzt dort hinzu, daß, wer dies thue, mit der Behauptung sparsamer seyn sollte, daß verschiedenartige Reden verschmolzen worden seien: Observatio per se vera, caute tamen adhibenda, nec nimis quidem late extendenda. Quod, ut hoc afferam, de oratione montana a recentioribus rursum iam concedi solet. In der That sind diejenigen, welche jenes Zusammenfassen verschiedener Aussprüche in einer Rede bei Matth. behaupten, inconsequent, wenn sie dann doch noch die Aechtheit des Evangelisten fest halten; es wurde ihnen nämlich von den Gegnern derselben, wie schon von Dr. Schulz (vom Abendmahl S. 315.), mit Recht entgegengehalten, daß ja der Evangelist ganz so erzählt, als ob die Reden ein Ganzes gebildet hätten und mit nichts andeutet, daß er verschiedenartiges zusammentrage.

Digitized by Google

dem man von einer der einzelnen Reden ausgeht und die Wahrheit jener Behauptung im Einzelnen prüft. Die Gegner berufen sich, mit Ausnahme von Steffert, vorzugsweise auf die Bergrede; was von jenem allgemeinen Urtheil zu halten sei, wird also zum Theil von dem Resultat abhangen, was wir über die Bergrede gewinnen. — Das zweite Argument ist es, mit dem wir es hier zunächst zu thun haben. Ist es richtig, das ist also unsere Frage, daß der größte Theil der Parallelen, welche Lucas hat, bei ihm in vorzüglicherem Zusammenhange vorkomme? Gewöhnlich fängt man den Beweis dafür mit dem Vaterunser an, welches doch Luc. 11. mit bestimmter Angabe der Veranlassung vorkomme, während es bei Matthäus nur durch die vorhergegangene Erwähnung der Battologie herbeigezogen sei. Hierüber verweisen wir auf unsere Auslegung des Vaterunsers. Die anderen Parallelen mit Lucas sind folgende: Luc. 14, 34. 11, 33. 8, 16. 16, 13. 13, 24. 25. 12, 58. 59. 11, 34. 35. 16, 16—18. — 11, 9. 12, 22—34.

Was nun die ersten vier Stellen betrifft, so muß ohne alle Frage zugegeben werden, daß der Spruch, den Luc. 14, 34. anschließt, bei Matthäus auf das Genaueste in seiner Rede eingeflochten ist, während bei Lucas sich zwar ein Zusammenhang nachweisen läßt, aber gewiß ein weit geringerer. (Auch Marcus hat C. 9, 50. denselben Ausspruch in einem ungenügenderen Zusammenhange.) Ganz dasselbe gilt von Luc. 11, 33. im Verhältnisse zu Matth. 5, 15., an welcher letzteren Stelle der Ausspruch aufs genaueste und schönste sich anschließt. Das dictum kommt aber auch noch einmal bei Lucas in anderem Zusammenhange vor Luc. 8, 16. (Marc. 4, 21.). Ebenso wenig steht Luca 16, 13. mit dem Vorhergehenden in irgend einem engeren Zusammenhange, als Matth. 6, 24. Dazu kommt noch, daß alle Kritiker, auch Schleiermacher, Olshausen, bei Gnomen wie diese, eine Wiederholung für sehr annehmbar halten, was wir im Verfolge noch weiter ausführen werden. Wenden wir uns zu Luc. 13, 24. 25., so begreifen wir nicht, wie man V. 25. mit Matth. 7, 22. habe identificiren wollen, da der Ausspruch bei Lucas im Zusammenhange mit einer eignen Parabel vorkommt

Digitized by Google

und vielmehr mit den verwandten Ausdrücken im Matth. C. 25, 10—12. verglichen werden kann, welche letztere Parallele aber auch eben zeigt, daß Christus mehrfach ähnliche Ausdrücke gebrauchte. Was den 24sten Vers bei Lucas betrifft, so ist es wahr, daß derselbe dort im schönsten Zusammenhange steht, aber es ist selbst von Olshausen anerkannt, daß derselbe Spruch auch Matth. 7, 13. einen schönen Zusammenhang hat. Wir werden nachher sehen, daß dieser Ausspruch auf eine durchaus treffende Weise die Schlußworte der Bergpredigt einleitet. — Was aber die anderen drei Stellen Luc. 11, 34. 35. 12, 58. 59. und 16, 16—18. anlangt, so gehören diese zu den schwierigsten cruces interpretum, für diejenigen Interpreten nämlich, welche sie bei Lucas irgend wie mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang setzen wollen. Ich bewundere zwar den Scharfsinn, mit welchem Olshausen Luc. 16, 16—18. behandelt hat, aber daß er etwas in jene Stelle hineingetragen hat, was weder Lucas noch Christus dabei dachte, werden wohl nicht Viele leugnen. Wir haben hiermit die größte Zahl von Parallelen bei Lucas angegeben, von denen sämmtlich als Resultat gilt, daß sie, weit entfernt, bei Lucas in besserem Zusammenhange zu stehen, dem größten Theile nach in dem Zusammenhange, in dem er sie vorträgt, unerklärlich sind. Es bleiben uns nur noch zwei Aussprüche übrig, von denen man anders denken könnte, der eine Luc. 11, 9. vgl. mit Matth. 7, 7—10., der andere, der größere Abschnitt Luc. 12, 22—34. vergl. mit Matth. 6, 21—34. Eine Parallele mit irgend einem Ausspruch der ersten Hälfte des siebenten Capitels bei Matthäus müßte uns, wenn wir hier auf den Zusammenhang sehen, sehr willig finden, Einschaltungen bei Matthäus zuzugestehen, denn die erste Hälfte des 7ten Cap. ist gerade diejenige, wo der Faden des Zusammenhangs ganz ausgehen will. Aber auffallend ist es nun, daß gerade hier die Bergrede des Lucas mit der des Matthäus übereinstimmt und wir also gezwungen sind, die Ursprünglichkeit dieses Theils zuzugestehen, wenn schon uns hier weniger, als irgendwo anders, eine befriedigende Nachweisung des Zusammenhangs vergönnt ist; nur zwei Stellen finden wir anderwärts in anderem Zusammenhange, nämlich V. 2. bei Marc. 4, 24. aber

Digitized by Google

dort auch mit einer so verschiedenen Wendung des Gedankens, daß man, da bei Matthäus die Stellung vollkommen angemessen ist, annehmen muß, dieselbe Gnome sei zweimal verschieden angewendet worden; außerdem findet sich die Ermahnung V. 7—10. bei Lucas in anderem Zusammenhange Luc. 11, 9. — aber auch in besserem? Freilich schließt sich dort die Ermahnung an dasjenige, was vorher vom anhaltenden Gebete in der Parabel gesagt war, besser an; aber doch um gar nichts besser, als etwa V. 24. an V. 23. in Matth. 6., wo man doch so sehr über vermißten Zusammenhang klagt. Dazu kommt aber noch dies, daß in diesem Abschnitt des Lucas überhaupt der Zusammenhang vermißt wird, indem, wie auch Schleiermacher zugesteht, sowohl V. 5. die Formel καὶ εἶπε πρὸς αὐτούς, als eben in unserm 9. V. das κἀγὼ ὑμῖν λέγω das Abgerissene des Ausspruchs anzeigt. Mithin gehört auch dieser Ausspruch nach dem Urtheil der Verfechter des Lucas selbst zu denjenigen, welche bei ihm nicht in besserem Zusammenhange vorkommen, und es bliebe uns am Ende von allen urgirten Parallelen keine übrig, als 12, 22 flg. An dieser Stelle muß man nun aber auch zugeben, daß bei Lucas Alles in schöner Ordnung sich aneinander anschließt: die Ermahnung, nicht zu sorgen, an das Gleichniß vom Schätzesammeln, und die nachfolgende Ermahnung von V. 35. an, in steter Erwartung des Herrn zu stehen, an die vorhergegangene, sich im Himmel einen unvergänglichen Schatz aufzulegen. Daß indeß dieses zwölfte Capitel einen so durchgängig befriedigenden Zusammenhang darbiete, wie Schleiermacher glaubt, können wir doch auch nicht zugeben. Zunächst kommen am Anfange desselben die Ermahnungen an die Jünger vor, frei das Evangelium zu predigen und sich nicht zu fürchten, dieselben, die uns Matth. im 10. Cap. in der Aussendungsrede an die Apostel mittheilt. Wiewohl man nun freilich diese Aussendungsrede bei ihm ebenfalls verdächtigt — und zum Theil aus dogmatischen Gründen — wie bei V. 2. 3., so wird man das doch zugestehen müssen, die Veranlassung zu jenen Worten bei Lucas erscheine um vieles weniger begründet, als bei Matthäus. Was will man ferner Luc. 12, 10. sagen, zu dem Ausspruch über die Sünde

Digitized by Google

wider den h. Geist, welchen Ausspruch zwar Schleiermacher hier auch in Schutz zu nehmen geneigt ist, doch nur mit halbem Herzen, so daß man deutlich sieht, hätte ihn der scharfsinnige Mann bei Matthäus gefunden, so würde er ihn als „übel eingeklemmt“ erkannt haben. Ein Gleiches gilt von V. 32., worin Schleiermacher einen Nachklang der frühern Gemüthsstimmung Christi findet; wäre er ihm indessen bei Lucas in einem eben so losen Zusammenhange begegnet, so würde er sicherlich geurtheilt haben, er habe sich bloß verirrt. Von V. 58. 59. und deren zusammenhangsloser Stellung in diesem Capitel haben wir schon geredet. Noch manches andere würde ein Schleiermacher, wenn er einmal gegen diesen Abschnitt des Lucas Partei ergriffen hätte, aufzustellen finden; wir beschränken uns indeß darauf, eine auf das bei Matthäus befindliche Stück bezügliche Bemerkung zu machen. Bei Lucas finden sich einige kleine Differenzen in V. 24., wo die Raben genannt sind, statt der πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, V. 26., wo ein erklärender Zusatz zu V. 25. gegeben ist, V. 31., wo das πρῶτον fehlt, V. 33., wo das Bild etwas verändert ist. Wir unterlassen es, aus dieser verschiedenen Recension irgend etwas zu folgern, da sich dabei in utramque partem disputiren läßt. Nur darauf legen wir Gewicht, daß V. 34. bei Lucas, wie man zugeben wird, in einer Verbindung vorkommt, die es weit bedeutungsloser macht, als bei Matth. 6, 21. In diesem 6ten Capitel des Matthäus schließt sich V. 22 — 24. nur durch die Vermittelung von V. 21. an das Vorhergehende an. Nimmt man V. 21. aus dieser Stellung hinweg, so fehlt aller Zusammenhang. Giebt man ihm aber diese Stellung, die er hat, so gehört V. 21 — 24. zu den geistreichsten Aussprüchen der Bergpredigt. Sollen wir nun entweder sagen, daß Matthäus oder jener Unbekannte, der bei den Bestreitern der Aechtheit seine Stelle vertritt, bei dem zufälligen Durcheinanderwürfeln der durch Tradition überkommenen Aussprüche, indem er dieses dictum an diesen Ort gestellt, bloß einen glücklichen Wurf gethan, oder sollen wir diesem Unbekannten den Genius zutrauen, durch eigene scharfsinnige Combination eine so feine und so sinnige Gedankenreihe aus so einzelnen Aussprüchen erschaffen zu haben? Keines

Digitized by Google

von beiden wird der unparteiische Kritiker sagen. Wenn Olshausen — welcher nach seinen kritischen Grundsätzen, jedes Mehr in den Reden Christi bei dem einen Evangelisten als Eigenthum der Erzähler, welche, was sie den Reden Christi aufdrangen, in sie einwebten, anzusehen geneigt ist, und die Bergrede bei Lucas als die ursprüngliche ansieht — nichts desto weniger die fünf Seligkeiten, welche Matthäus mehr hat, als Lucas, nicht auf Rechnung des Evangelisten setzen will und zwar aus dem Grunde, weil sonst die Ideenverbindung nicht so geistreich und wahr seyn würde, so werden wir nach demselben Grundsatz auch in vorliegendem Falle die Verbindung, in welcher uns Matthäus die Worte Christi giebt, für die ursprüngliche ansehen müssen. Und zwar werden wir dieses um so mehr thun, da wir ja nicht einmal bei Lucas Alles finden, was in unserm Texte bei Matthäus vorkommt. Gerade derjenige Ausspruch nämlich, an welchen sich bei Matthäus der 21ste Vers anschließt und auf den er sich so genau bezieht, gerade diesen hat Lucas 12, 33. durchaus lose und ohne allen Zusammenhang aufgestellt; und die Schlußworte des Abschnitts bei Matthäus V. 34. fehlen bei ihm gänzlich. Steht nun überdies anderweitig fest, wovon wir sogleich mehr reden, daß Lucas von der Bergrede schlechter unterrichtet gewesen ist, als Matthäus, so sieht man sich doch am Ende unweigerlich zu der Annahme hingetrieben, daß auch der besprochene Abschnitt bei Matthäus in seiner ursprünglichen Gestalt und an seiner ursprünglichen Stelle stehe.

Was wir bis hieher zur Zurückweisung der für Lucas Partei nehmenden Kritiker bemerkt haben, gewinnt nun noch an Stärke und tritt erst in sein rechtes Licht bei Erwägung folgender drei Punkte.

Wir werfen nämlich zuerst die Frage auf: findet sich in der Bergrede würklich ein so schöner Plan und Zusammenhang, wie ihn etwa Olshausen darthut — ist es dann eine kritisch wahrscheinliche Voraussetzung, daß irgend ein Sammler oder der Evangelist selbst aus losen und hingestreuten Aussprüchen ihn constituirte? Erwägen wir die sonstige schmucklose, ja selbst zuweilen als Härte erscheinende Ein-

Digitized by Google

fachheit der evangelischen Geschichtsschreiber und insbesondere die vielen Stellen, wo würklich verwandte Aussprüche ohne irgend einen sichtbaren Zusammenhang sorglos zusammengestellt werden, wie wir dieses gerade bei den in Lucas umhergestreuten vereinzelten Aussprüchen der Bergrede finden, so muß jene Annahme, sollten wir glauben, durchaus als gezwungen erscheinen.

Mit welchem Rechte — das ist unsere zweite Frage — hat die Evangelienkritik der neuesten Zeit so überaus hartnäckig zuzugeben sich geweigert, daß Christus in einzelnen Aussprüchen, ja selbst in kleineren Vorträgen sich wiederholt haben könne? Es ist wahr, die Osiandersche Harmonisten sind ins Extrem gerathen, wenn sie, bloß um eine strenge chronologische Ordnung bei jedem der Evangelisten zu erzwingen, nicht nur die Reden, sondern selbst die Begebenheiten, überall verdoppelten und verdreifachten. Aber die neueste Kritik geht auch auf der andern Seite ins Extrem, und thut so, als ob Christus durchaus nicht anders als nach dem Wahlspruch der Rhetoren τὰ κοινὰ καινῶς hätte verfahren können. Olshausen giebt es zu, daß wohl manche sprüchwörtliche Ausdrücke bei verschiedenen Veranlassungen könnten vorgekommen seyn, aber während er die Möglichkeit zugiebt, bestreitet er die Würklichkeit. Die Gegner der Aechtheit des Matthäus gehen so weit, überall, wo Matthäus von zwei Individuen spricht und die Anderen von einem, das andere Individuum auf Rechnung des Matthäus zu setzen; *) ja selbst wenn ein und dasselbe Factum oder

*) Wenn Dr. Schulz als ein charakteristisches Merkmal des Matthäus aufführt, daß derselbe die Facta gern verdoppele und dann zusammenstellt, daß Matthäus aus Einem Blinden zwei, aus Einem Dämonischen zwei, aus Einem Esel beim Einzuge in Jerusalem zwei macht, so scheint ihm dabei die Beobachtung vorgeschwebt zu haben, daß die Tradition gern vergrößere. Aber diese Beobachtung ist ja hier gar nicht anwendbar. Denn sollten die Wunderthaten Christi vergrößert werden, so konnte dies auf würksamere Weise geschehen, als wenn man etwa einen Blinden in zwei verwandelte. Das Beispiel aber von den zwei Thieren gehört gar nicht hieher, da ja, wie Schulz selbst sagt, nicht

Digitized by Google

oder Dictum mehrmals bei demselbigen Evangelisten vorkommt, soll es das Eine Mal durch die Tradition verdoppelt worden seyn. Auf die Facta können wir uns hier nicht einlassen, dies würde zu weit führen; wir bleiben bei den dictis stehen. Es ist gewiß zu weit gegangen, wenn man bestreiten will, daß der Erlöser sich bei mehrfacher Veranlassung auf ähnliche oder auf

---

nicht die verdoppelnde Tradition zur Verdoppelung Veranlassung gegeben hatte, sondern eine Stelle des A. T. — Der Umstand, daß Matthäus bei gewissen Krankenheilungen zwei Personen statt einer nennt, aus der vergrößernden Tradition erklären zu wollen, ist ein ganz verfehltes Unternehmen, ebenso verfehlt wie wenn Michaelis und Marsh diese Verdoppelungen aus einem Fehler des Uebersetzers erklären wollten, welcher den stat. emph. in der Aramäischen Urschrift für den Dual gehalten hätte. Dagegen ist die Bemerkung richtig, obwohl wir ihre Anwendung auf das Evangelium bestreiten, daß die Tradition aus Einer Begebenheit zwei machen kann, welches Schulz und auch Sieffert, wiewohl Dieser mit Bedenken, auf die doppelte Speisungsgeschichte bei Matthäus anwenden. Was z. B. in der Geschichte der Kreuzzüge von dem gewaltigen Hiebe des Königs Konrad erzählt wird, der mit Einem Schlage einem Türken Haupt und Schulter abhieb, könnte auf diesen Helden übergetragen seyn von Gottfried von Bouillons Heldenthat an der Brücke von Antiochien (s. Raumers Hohenstaufen II. 551.), wiewohl ich auch das für unwahrscheinlich halte. Aber man erwäge einmal, ob nicht unsere evangelische Geschichte ganz unter den Charakter aller Geschichte herabsinkt und zu einem bloßen Legendengewebe wird, sobald man die Geschichte der doppelten Speisung, welche Christus selbst in seinen Reden erwähnt Matth. 16, 9. 10., Marc. 6, 19. 20. für eine Fiction der Tradition, und somit auch die darauf gegründete Rede Christi für erfunden hält! Wenn Herr Prof. Sieffert S. 67. seiner Schrift sagt: „Es ist hier überall nur von solchen Versehen und irrigen Angaben die Rede, welche von dem religiösen Interesse weit abliegen", so will uns das gar nicht einleuchten. — Uebrigens kann hier und überhaupt, wo Dr. Schulz angeführt wird, auch Klener in seiner Preisschrift: recentiores de authentia ev. Matthaei quaestiones etc. Gott. 1832. p. 66. verglichen werden, indem der fleißige junge Verfasser sich — leider gar zu sklavisch — von den Ansichten des Dr. Schulz abhängig gemacht hat.

Digitized by Google

gleiche Weise ausgedrückt habe. Wenn diese Annahme schon an und für sich bei keinem Lehrer etwas Unangemessenes hat, so noch viel weniger da, wo erstens die Schüler unfähig sind und von schwacher Fassungskraft, zweitens, wo der Zuhörerhaufe vielfach wechselt, wie z. B. hier die Rede bald in Galiläa, bald in Judäa, bald vor Pharisäern, bald vor dem Volke geführt wird, drittens, wo die Vorträge in sententiösen Sprüchen bestehen. Alles dieses war bei Christo der Fall, und ich mache nur noch über den dritten Punkt eine Bemerkung. — Das hebr. מָשָׁל bedeutet einen bildlichen Ausdruck oder ein Sprüchwort, ebenso umfaßt παροιμία bei Johannes beides, jede Gleichnißrede, wie überhaupt jedes sententiöse Wort und Sprüchwort. Die Natur des Sprüchworts ist, daß es häufig gebraucht wird; Steuchus nennt die Gnomen eine perennirende Philosophie, weil sie bei jeder Veranlassung wieder aufkeimen und sich bewähren. Wenn uns von dem Rabbi Meir (Talm. tr. Sota 9. C. 15.) berichtet wird, daß jeder seiner Vorträge zum dritten Theile aus מְשָׁלִים bestanden habe, wie will man es sich anders denken, als daß er auch häufig dieselben wiederholte. Den Charakter solcher Gnomen nahmen für den Hebräer die Sprüche des A. T. selbst an und eben deshalb finden wir sie so häufig in ihrem Munde und selbst mit einem ἵνα πληρωθῇ angeführt, eben weil das A. T. für den frommen Hebräer jene perennirende Philosophie enthielt, die sich in der Erfahrung immer aufs Neue als wahr bewährte. Man vergleiche z. B., in wie verschiedenen Verbindungen der Ausspruch Jes. 6, 9. 10. vorkommt, in Matth. 13, 14. Joh. 12, 40. A. G. 28; 26. Röm. 11, 8. Dergleichen stehende Sentenzen finden wir nun auch unbestreitbar in den Reden Christi in den drei ersten Evangelien mehrfach wiederholt. Wir erinnern zuerst an jenes häufig wiederkommende: Wer Ohren hat zu hören, der höre, Matth. 11, 15. 13, 9. Die Ersten werden die Letzten seyn und die Letzten die Ersten Matth. 19, 30. 20, 16. Viele sind berufen, wenige sind auserwählt Matth. 20, 16. 22, 14. Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder u. s. w. Matth. 18, 3. 19, 14. Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt u. s. w. Matth. 10, 38. 16, 24. Aergert dich dein u. s. w. Matth. 5, 30. 18, 9. Ein guter Baum

Digitized by Google

kann nicht u. s. w. Matth. 7, 18. 12, 33. Des Menschen Sohn ist gekommen, selig zu machen, was verloren ist Matth. 18, 11. 9, 13. vergl. Luca 19, 10.*) — Wenn ihr Glauben habt u. s. w. Matth. 17, 20. 21, 21. Auf die letzte Stelle gründet nun aber gerade Schulz den Einwurf, daß es des Matthäus Art sei zu verdoppeln; wir müssen daher zeigen, daß sich diese Verdoppelungen nicht minder bei Lucas finden, ja daß dergleichen Sentenzen im Vortrage Jesu so markirt waren, daß selbst Johannes sie nicht umgehen konnte. Wer mir nachfolgen will u. s. w. Luc. 9, 23. 14, 27. Niemand zündet ein Licht an u. s. w. Luc. 8, 16. 11, 33. Es ist nichts verborgen, was nicht offenbar werde u. s. w. Luc. 8, 17. 12, 2. Wer mich bekennet u. s. w. Luc. 12, 8. 9, 26. Wer sich selbst erhöht u. s. w. Luc. 14, 11. 18, 14. Sentenzen aber, welche die ersten Evangelien selbst mit Johannes gemein haben, finden sich auch. Wer mich aufnimmt u. s. w. Joh. 13, 20. Luca 10, 16. Matth. 10, 40. Wer sein Leben findet u. s. w. Matth. 10, 39. Luc. 17, 33. Joh. 12, 25. Der Knecht ist nicht größer, als sein Herr u. s. w. findet sich bei Johannes sogar zweimal, und zwar merkwürdiger Weise so, daß Christus daran erinnert, er habe schon früher denselben Ausspruch gethan, so daß man hier den deutlichsten Beweis hat von mehrfach wiederholten Sprüchen Joh. 13, 16. 15, 20. Matth. 10, 24. Luc. 6, 40. Endlich gehört auch der merkwürdige Ausspruch Matth. 11, 27. hierher, den Christus zum Theil wiederholt 28, 18., und zu welchem sich bei Johannes mehrfache Anklänge finden Joh. 3, 35. 6, 46. 7, 29 u. and. Ja selbst in der so verschiedenartigen Johanneischen Diction kehren ganz ähnliche Aussprüche, und zwar zum Theil unter Rückbeziehung, daß sie schon gebraucht worden seien, wieder: Joh. 7, 34. 8, 21. 13, 33. 10, 26. 3, 14. 8, 28. 12, 32. 5, 36. 10, 25.; und den Ausdruck „sie schläft“, den Christus bei der Tochter

*) Zu diesen Wiederholungen ein und desselbigen Ausspruchs mit weniger oder keiner Modification gehört auch Matth. 5, 31. 19, 7., wiewohl es nicht gerade eine Gnome ist.

Digitized by Google

des Jairus Matth. 9, 24. gebraucht, wendet er wiederum bei Lazarus an Joh. 11, 11. Bei Vergleichung aller dieser Stellen — und es hätten sich hier noch viel mehrere sammeln lassen — muß jedem Unbefangenen klar werden 1) wie ganz unbegründet die Behauptung des Dr. Schulz und Anderer ist, daß die Verdoppelung der Aussprüche gerade dem Matthäus eigenthümlich sei, und 2) wie verfehlt die gangbar gewordene kritische Methode ist, welche Christi Aussprüche anstatt nach dem orientalischen und populären τὰ αὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν nach dem τὰ κοινὰ καινῶς der Rhetoren beurtheilt und auf diese Art von Wiederholung der Aussprüche Christi gar nichts wissen will, oder dieselbe wenigstens nur als etwas Mögliches, aber nicht als etwas Würkliches setzt.

Der dritte Punkt, welchen wir noch geltend machen müssen, betrifft den Charakter der Bergrede bei Lucas im Verhältniß zu der bei Matthäus im Allgemeinen. Sollte sich nämlich zeigen lassen, daß Lucas nach dem Zusammenhange der Rede in seiner Recension besser über dieselbige unterrichtet war, als der erste Evangelist, so würde man allerdings geneigt seyn müssen, zuzugestehen, daß die von ihm anderwärts berichteten Aussprüche auch würklich ursprünglich keine Bestandtheile der Bergrede gewesen seien und die Behauptung der Unächtheit des Matthäus würde hiedurch neue Bestärkung erhalten. Sollte sich aber andererseits ergeben, daß überhaupt die Form der Rede bei Lucas den Mangel eines getreuen Berichterstattes fühlen läßt und die des Matthäus hingegen vollkommener ist, so kommt ein Gewicht mehr in die Wagschaale für die Aechtheit des Matthäus und, was von nicht geringer Bedeutung ist, wir müssen dann auch zu den vereinzelten Parallelstellen des Lucas, was sie durch ihren fragmentarischen Charakter selbst bestätigen, schon als Voraussetzung mitbringen, daß sie nicht an ihrer ursprünglichen Stelle stehen. Den Vorzug nun der Ursprünglichkeit der Bergrede bei Matthäus können wir um so unbedenklicher ansprechen, da die Verfechter des Lucas in der neuesten Zeit uns dieses schon mehr oder weniger zugegeben haben. Schulz zwar und auch Olshausen wollen bei dem dritten Evangelisten die Bergrede in

Digitized by Google

ihrer ursprünglichen Gestalt finden; *) der erstere Gelehrte hat wohl aber diesen Gegenstand nicht im Detail untersucht und der andere weiß zwar durch seinen geistreichen Scharfsinn überall vereinzelte Fäden geschickt zusammen zu knüpfen, doch so, daß man mehr überrascht als befriedigt wird. Der fragmentarische Charakter bei Lucas wird uns ja zunächst durch den Evangelisten selbst bezeichnet im 27sten Verse durch das ἀλλ' ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσι, welche Worte, wie auch Olshausen zugiebt, eine Lücke bezeichnen, und in dem 39sten V. durch das εἶπε δὲ παραβολὴν αὐτοῖς, welches unverkennbar zeigt, daß der Evangelist einige parabolische dicta vor sich hatte, von denen er nicht recht wußte, wie sie zu dem Ganzen gehörten. Man braucht nicht anzunehmen, daß die dicta bei Lucas V. 39. 40. ursprünglich nicht zur Bergrede gehörten, vielmehr deutet der 39ste V. darauf hin, daß er dasjenige aussprechen soll, was den Inhalt der Ermahnung Matth. 7, 15. ausmacht; während aber diese bei Matthäus sich ganz passend einordnet, stehen bei Lucas diese Stellen außer Zusammenhang und das, was eigentlich dazu gehört und was Matth. 7, 16. ganz passend unmittelbar anschließt, folgt bei Lucas abgerissen erst V. 43., nachdem er ohne Zusammenhang dazwischen geschoben, was Matthäus C. 7, 3. in ganz passendem Zusammenhange mit dem Inhalte von V. 1. u. 2. dieses Capitels vorträgt. Von der Unvollkommenheit des Berichtes bei Lucas zeugt außerdem auch V. 46. und die Makarismen V. 20. Wir haben bereits erwähnt, daß Olshausen rücksichtlich der Makarismen dem Bericht des Matthäus den Vorzug zu geben sich gedrungen sieht, und also in dieser Beziehung den Bericht des Matthäus für ursprünglicher hält. Sehr stark äußert sich über das Fragmentarische des Berichtes des Lucas Schleiermacher, indem er (über die Schriften des Lucas S. 89.) sagt: „Unser Referent scheint theils einen ungünstigeren Platz zum Hören gehabt, daher nicht Alles vernommen und hie und da den Zusammenhang verloren zu haben,

*) Olshausen: „Matthäus schloß Verwandtes an — Lucas hat uns den Inhalt der Rede Jesu erhalten, welche bei dieser Gelegenheit gesprochen ward."

Digitized by Google

theils mag er später zum Aufzeichnen gekommen seyn, als ihm schon Manches entfallen war.“ Auch de Wette (Einleitung in das N. T. S. 162.) sagt: „Es finden sich bei Lucas Spuren von einer bloß gedächtnißmäßigen und untreuen Benutzung dessen, was sich bei Matthäus in ursprünglicher Gestalt findet,“ und führt darnach aus der Bergpredigt an, was diese Ansicht bestätigt. Auch der neueste Bestreiter der Aechtheit des Matthäus sieht sich zu dem Urtheil genöthigt „daß man bei mehreren Parallelen des Lucas mit der Bergrede zweifelhaft bleiben müsse, welchem der beiden Evangelisten sie ursprünglich angehören, und daß die Bergrede nicht gerade zu denjenigen gehöre, welche am Offensten ihren compilatorischen Charakter verrathen.“ (Sieffert, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums 1832. S. 80.) Diese Zugeständnisse tragen nun aber nicht wenig dazu bei, dasjenige zu bestätigen, was wir oben über das Verhältniß der Parallelen des Lucas zu dem Bericht des Matthäus bemerkten und sind, wie gesagt, ein nicht geringer Beitrag zu den Beweisen für die Aechtheit des ersten Evangeliums. Sollte nämlich dasselbe würklich ein so gänzlich verworrenes, verfälschtes und an Eigenthümlichkeit der Darstellung ganz armes Evangelium seyn, als welches es nach Durchlesung der Sieffertschen Schrift, sobald man derselben seine Zustimmung giebt, erscheint, wie kam der in allen Stücken schlechter als Lucas unterrichtete Unbekannte, von welchem dieses Evangelium herrührt, welcher sonst nichts an dem ihm gebührenden Platze und unverwirrt vorzutragen weiß, dazu, diese längere Rede um so Vieles getreuer, geordneter und passender mitzutheilen und die von Lucas und auch von Marcus hin und hergestreuten Aussprüche in einem so sinnigen und dem Geiste Christi entsprechenden Zusammenhange vorzutragen?

Wir haben durch diese Untersuchungen mit so viel Gewißheit, als überhaupt bei solchen Untersuchungen möglich ist, das Resultat gewonnen, daß die Rede, wie sie vor uns liegt, in allen ihren Theilen ursprünglich sei, daß wenigstens der Annahme der Ursprünglichkeit nichts Entscheidendes entgegengesetzt werden könne, womit wir indeß nicht behaupten wollen, daß Matthäus uns Alles gegeben, was Christus bei dieser Gelegen-

Digitized by Google

heit sagte. Denn so wie die Reden des Erlösers bei Johannes, z. B. das Gespräch mit Nicodemus, großentheils nur als Auszüge zu betrachten sind, so wohl auch hier. Aus diesem letzteren Grunde werden wir denn auch keinen Anstoß daran nehmen, wenn hie und da der Zusammenhang minder ins Auge springt.*) Wir gehen nunmehr dazu über, den Ideengang derselben anzugeben, wobei wir einestheils die eben gemachte Bemerkung festhalten müssen, anderntheils die, daß der Zusammenhang in einer Rede Christi nicht mit einer logischen Predigt-Dispposition verwechselt werden darf. Christus hält seine Reden nicht nach logischen Dispositionen, er spricht nach keiner andern Logik, als der des Herzens, so daß man keine strenge Coordination und Subordination in seinen Reden zu suchen hat, sondern sich damit begnügen muß, die Hinüberleitung von einer Idee zur andern darzuthun. So ist es ja in den längeren fortlaufenden Reden bei Johannes und in dem Gebete Christi Joh. 17. Die Ordnungspläne, welche Andere von der Rede angegeben haben, die von Schuster, Paulus, Hase (Leben Jesu S. 83.), Kaiser (Grundriß der neutestament. Hermeneutik, S. 170. Geistl. Rhetorik, S. 209.**)) übergehen wir der Kürze halber und erwähnen nur die Dispositionen, welche von Grosse und Jentzen gegeben worden sind. Nach Grosse (de consilio quod Christus etc. Gott. 1818.) liegt das Thema der Rede in 5, 48.: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist"; in C. 5, 17—48. wird ausgesprochen, worin die Vollkommenheit besteht; 6, 1—8., durch welche Bestrebungen in guten Werken der Mensch vollkommen werde; 6, 19. — 7, 12., durch welche Bestrebungen in der

*) S. hierüber Ferf, Specimen critico-theol. in ev. Matth. Traj. Bat. 1799. S. 196 sq.

**) Kaiser nimmt ganz eigenthümlich an, daß das Vaterunser den Mittelpunkt der Bergrede bilde, und daß in dieser dasselbe Schema wiederkehre, welches der ganzen Rede zu Grunde liege. Eine sehr genaue Beziehung der ganzen Rede auf das Vaterunser als Herz derselben — die Bergrede gleichsam der Antitypus der Gesetzgebung auf Sinai — nimmt auch Stier an (Andeutungen u. s. w. I. 104.)

Digitized by Google

ganzen Lebensrichtung der Mensch vollkommen werde; 7, 13—27. der Schluß. Das auffallend Verfehlte dieser Eintheilung in der Trennung guter Werke von der ganzen Lebensrichtung hat Jentzen gerügt, und giebt uns (de indole ac ratione orationis montanae. Lubecae 1819.) den Inhalt so an: Als Thema liegt zum Grunde: μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν; 5, 1—16: Schilderung der Natur des Reiches Christi; 5, 17—48.: Rüge der falschen Gesetzauslegung der Pharisäer; 6, 1—18.: Frömmigkeit besteht nicht bloß in äußerem Cultus; 6, 19. — 7, 12.: Tadel einiger anderer in jener Zeit bei den Juden herrschender Laster. 7, 13—27.: Schluß. Wir schließen uns in unserer Ansicht über den Zusammenhang an Olshausen an, nur mit dem Unterschiede, daß, was dieser in dem Gedankengange auf Rechnung des Evangelisten setzt, wir von Christo selbst ableiten: 1) Beschaffenheit der Jünger des neuen Gottesreiches, ihr Schicksal und ihre Stellung in der Welt V. 1—16. 2) Verhältniß des neuen Bundes zum alten Bunde. Auslegung des Gesetzes nach dem Geiste im Gegensatz zur pharisäischen Auffassung nach dem Buchstaben und damit Nachweisung, was es heiße: das Gesetz Gottes im ganzen Umfange und in seiner Tiefe zu erfüllen 5, 17—48. 3) Das einzige Motiv wahrhaft guter Werke, die Rücksicht auf Gott, beispielsweise nachgewiesen an den drei vorzugsweise so genannten guten Werken der pharisäisch Frommen, an Almosen, Fasten und Gebet 6, 1—18. 4) Warnung, nicht mit einem zwischen dem Irdischen und Himmlischen getheilten Herzen Gott zu dienen; das Göttliche muß herrschen 6, 19—34. 5) Vereinzelte Ermahnungen zur Selbstprüfung, Weisheit in Behandlung des Nächsten und Gebet mit einem Schlußwort im 12ten Verse, welches das ganze Verhalten des Nächsten in einer Regel zusammenfaßt 7, 1—12. 6) Warnung zum Ernst auf dem Heilswege — vor Scheinfrömmigkeit — Ermahnung zur Bewährung des Gehörten und Geglaubten durch die That 7, 13—27. Besonders nachweisbar ist der Zusammenhang im introitus und in der peroratio, wo man größtentheils ohne allen Zwang von

Digitized by Google

Satz zu Satz den Fortschritt des Gedankens nachweisen kann, wie dies die Auslegung darthun wird.

Warum gerade der Erlöser diesen Inhalt für die Rede gewählt habe, darüber sprechen wir noch in der Einleitung zum fünften Capitel.

§. 3.

Die Personen, an welche die Rede gerichtet ist.

Es kommt hier in Frage, ob die Rede allein an den engeren Kreis der Apostel gerichtet sei, oder an den ganzen Haufen des zu dem Erlöser sich zudrängenden Volkes. Die Angaben der Evangelisten selbst lassen uns darüber nicht in Zweifel: denn wenn es bei Matthäus heißt: προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ und bei Lucas ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγε, so kann das keinesweges beweisen, daß er nur zu den Zwölfen gesprochen, ja nicht einmal, daß er nur zu dem größeren Kreise der μαθηταί gesprochen, zu jenem ὄχλος μαθητῶν Luc. 6, 17., von welchem dort das πλῆθος τοῦ λαοῦ noch unterschieden wird; denn am Schlusse der Rede sagt uns Mtth. C. 7, 28., daß die ὄχλοι von seiner Rede so kräftig ergriffen wurden und Lucas, der sonst öfter statt ὄχλοι — λαός zu setzen pflegt, sagt C. 7, 1., daß alle diese Worte gesprochen wurden εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ. Daß indessen die Rede an die ὄχλοι überhaupt gehalten worden sei, können wir auch nicht sagen, da beim Lucas die μαθηταί von dem λαός unterschieden werden und es heißt, daß Jesus auf die μαθηταί sein Auge richtete, ja unser Text, wenigstens nach Lucas, scheint uns selbst darauf zu leiten, daß vorzugsweise die Apostel angeredet wurden. Vor der Bergrede erzählt nämlich Lucas die Auswahl der Apostel, und erst, nachdem Christus diese ausgewählt, steigt er von der Höhe des Berges auf den ebenen Platz herunter und hält die Rede. Auch kommen in der Rede selbst Aussprüche vor, welche an die gemischten Volkshaufen, die großentheils bloß herbeigelaufen waren, um ihre Kranken heilen zu lassen, gewiß nicht gerichtet seyn konnten; aber auch wohl kaum einmal an alle μαθηταί, wie 5, 13. 14. 7, 6. Unter

Digitized by Google

diesen Umständen werden wir genöthigt, eine vermittelnde Ansicht aufzusuchen, welche sich schon an und für sich leicht darbietet, die sich uns aber auch noch bei der Erwägung jener von Lucas erzählten der Bergrede vorangegangenen Apostelwahl ergiebt.

Der Umstand nämlich, daß Lucas die Apostelerwählung vor die Rede setzt, ist, wie wir schon §. 1. andeuteten, der Art, daß, wenn man die Einheit der Rede bei Matthäus und Lucas festhält, die Aechtheit bei Matthäus äußerst zweifelhaft wird, und wenn man diese festhalten will, man sich genöthigt sieht, die Rede bei Lucas sammt der Apostelwahl für ein späteres Factum zu erklären. Es verhält sich damit folgendermaßen: Während uns Lucas und nach ihm Marcus die Abberufung des Levis, von dem wir voraussetzen, daß er mit Matthäus eine Person ist, zur Jüngerschaft schon vor der Bergrede erzählen, folgt bei Matthäus diese Erzählung erst im 9ten Cap., also gering gerechnet (mit Bengels Harmonie) doch einige Tage nach der Bergrede. Müssen wir nun annehmen, daß Matthäus sich die Apostelwahl ebenfalls der Bergrede vorangehend gedacht habe, obwohl er ihrer weder hier noch sonst irgendwo Erwähnung thut, wie ist es erklärlich, daß er nach dieser Berufung einige Tage nachher wieder am Zoll sitzend gefunden wird, und daß Christus, ohne auf eine frühere Bekanntschaft hinzudeuten, ihn erst jetzt auffordert, sich ihm permanent anzuschließen? Will man aber dieser Schwierigkeit entgehen und aus dem Stillschweigen des Matthäus über die Apostelwahl den Schluß machen, daß dieselbe würklich nicht vor der Bergrede des Matthäus Statt fand, dann müßte man die Rede bei Lucas als eine verschiedene, spätere setzen, welches wir doch aus den §. 1. angegebenen Gründen nicht thun konnten. Die Unvereinbarkeit des spätern Datums der Berufung des Matthäus im ersten Evangelium mit dem früheren Datum der Apostelwahl ist ein Hauptgrund, auf welchen Sieffert die Bestreitung der Aechtheit des ersten Evangeliums gründet. Er sagt S. 64.: „So konnte die eigene Erzählung des Apostels nimmermehr ausfallen, vielmehr wird es daraus ersichtlich, daß der Erzähler mit dem Zeitpunkte unbekannt war, in welchem die Berufung der

Digitized by Google

zwölf Apostel erfolgte. Daher konnte er dem nicht nur die Berufung des Zöllners Levi, Sohnes des Alphäus, mit der Berufung des Matthäus verwechseln, oder vielmehr aus der Ueberlieferung schon verwechselt in seine Schrift übertragen, sondern auch diese Geschichte hier hinter die Bergpredigt stellen, wo sie jetzt bei einer Vergleichung der Berichte des Marcus und des Lucas über die Auswahl der zwölf Apostel sehr befremdend erscheint", und S. 66.: „Nach dieser Beleuchtung der einzigen Geschichte, von welcher man allenfalls hätte erwarten können, daß die Persönlichkeit des Verfassers, wenn es Matthäus wäre, irgend wie darin bemerkbar seyn würde, die aber gerade umgekehrt fast schon für sich allein zeigt, daß das Evangelium, wenigstens in seiner gegenwärtigen Gestalt, nicht den genannten Apostel zum Verfasser habe, sehen wir uns in den übrigen Theilen darnach um, ob auch dort vielleicht dergleichen Spuren von der Entstehung dieses Buches aus den Mittheilungen Anderer, nicht aus eigener Anschauung vorkommen." —

Diesen Zweifeln gegenüber bemerken wir nun zuvörderst, daß wir nicht einsehen, warum nicht, selbst wenn man die gewöhnliche Ansicht von einem solennen Act der Apostelwahl vor der Bergpredigt festhält, die Sache so gedacht werden kann, wie sie Bengel in seiner Harmonie und Viele von den Aelteren darstellen, und wie wir sie hier noch etwas mehr ausführen wollen. Nach dem Zusammenhange, in welchem Matthäus C. 9. seine Berufung erzählt, muß man annehmen, daß sein Zollamt an einer der Fähren des Jordans oder an der Küste des Galiläischen See's befindlich war; denn in der Nähe von Kapernaum findet ihn Christus; lebte nun Matthäus in dieser Gegend, so hatte er öfters Gelegenheit gehabt, Christum zu sehen und mochte schon öfter Zuhörer seiner Rede gewesen seyn. Die Bergrede ist nun ebenfalls in der Nähe von Kapernaum gehalten; Jesus, der von Auswärts kam, um wieder nach Kapernaum zurückzukehren, veranlaßte durch diese seine Ankunft nach einer kürzeren oder längeren Abwesenheit, seine älteren Anhänger in dieser Gegend ihm entgegen zu kommen, und unter diesen befand sich nun auch Matthäus, der damals bereits Christum gekannt haben muß, indem er sonst gar nicht

Digitized by Google

unter die Zwölfe hätte erwählt werden können. Diese Auserwählung mag ihm selbst etwas sehr Ueberraschendes und Unerwartetes gehabt haben, und da er sich bloß unter den Haufen der μαθηταί gemischt hatte, um den ihm theuren Rabbi bei seiner Rückkunft zu begrüßen, so konnte er natürlich nicht ohne Weiteres bei Jesu bleiben, ungeachtet er den erhabenen Beruf empfangen hatte, sondern mußte wieder zurückkehren zu seinem Zollgeschäft und erst hier seinen Verpflichtungen völlige Genüge leisten. Eben so gut als dort der zur Nachfolge aufgeforderte Jüngling zu Jesu sagt: „Laß mich zuerst meinen Vater begraben und dann will ich dir nachfolgen", wird auch Matthäus, zumal da ja Jesus gleich nach der Bergrede nach Kapernaum hinabstieg und dort in der Nähe blieb, Jesu erklärt haben: „Laß mich erst Einrichtungen treffen, um dir Folge leisten zu können", und als dann Jesus nach einigen Tagen von Kapernaum wieder ausging, fand er den Zöllner, der unterdeß seine Einrichtungen getroffen hatte, am Zoll sitzen, forderte ihn nun auf, sich ihm anzuschließen, und dieser veranstaltet ein Mahl, wie es scheint, zugleich ein Abschiedsmahl für seine Freunde, und schließt sich nun an Jesus für immer an. Sollte man dagegen einwenden, das ἀκολούθει μοι bezeichne doch eine eigentliche Apostelwahl, so wäre das nicht richtig, denn dieser Zuruf war ja schon an Petrus, Andreas, Johannes und Jacobus gelangt, ehe die Rede auf dem Berge Statt fand, und geschah überhaupt keineswegs bloß zu jenen Zwölfen (Matth. 19, 21.). Eher könnte man entgegnen, die Erzählung bei Matthäus sei so angethan, daß man gar nicht irgendwo die Spuren früherer Bekanntschaft darin wahrnehme; aber eine frühere Bekanntschaft muß man ja auf alle Weise annehmen; denn hätte nicht Matthäus Jesum einmal vorher kennen gelernt, wie wäre er ihm sogleich gefolgt? Geht doch auch der Berufung des Petrus (Luc. 5, 4.) jene frühere Bekanntschaft voraus, von welcher Johannes (1, 42.) spricht. Man braucht diese Abruptheit der Darstellung bei Matthäus auch nicht einmal auf die eigenthümliche Farblosigkeit seiner Geschichtserzählung zu beziehen; die Erzählung, welche uns Johannes 1, 40—45. von der Sammlung der ersten Jünger giebt, ist eben so abrupt. So ließe

Digitized by Google

sich denn also jene von Sieffert für unüberwindlich gehaltene Schwierigkeit wohl beseitigen, auch wenn man der gewöhnlichen Ansicht von der Apostelwahl getreu bliebe. Ich stimme indeß zwar nicht ganz, aber doch zum Theil der von Schleiermacher aufgestellten bei, und zwar besonders durch den Ausdruck des Lucas bewogen. Wenn man liest, wie Lucas, der doch die Krankenheilung V. 17—19. ausführlich darstellt, die Beschreibung des Actes der Erwählung in ein einziges Participium zusammendrängt: ἐκλεξάμενος, wie er die Benennung mit dem Namen Apostel, als einer anderen Periode anheim fallend, erwähnt: οὓς καὶ ἀποστόλους ἐκάλεσεν, und wie das ganze Gewicht der Rede auf das verbum finitum fällt: ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ, wie dann ferner die nachfolgende Rede gar nichts in sich hat, was sie zu einer Einweihungsrede von Aposteln ausschließlich qualificirte: so kann man sich nicht wohl entschließen, jene Apostelwahl für einen solennen actus anzusehen, sondern wird auf folgende mit manchen anderen Umständen zusammenstimmende Ansicht geführt, welche ich für die richtige halte. Ich glaube nicht mit Schleiermacher, daß das Verhältniß der Zwölfe sich ganz allmählig und zufällig zu einem nähern und innigern ausgebildet hat, vielmehr, daß Jesus von Anfang an die in Beziehung auf die Zahl der Stämme stehenden zwölf Jünger auszuerwählen beschlossen hat (Joh. 15, 16.); daß aber das würkliche Herausgreifen der Zwölfe aus dem ὄχλος μαθητῶν, gerade vor der Bergpredigt ein mehr zufälliges durch die Bergrede selbst veranlaßtes, daher auch nicht auf solenne Weise veranstaltetes Factum war. Es war Jesu Absicht, in dieser Rede das Ideal eines Bürgers des Gottesreiches darzustellen; an die Masse des gemischten großentheils um der Kranken willen herbeigelaufenen Volkes konnte er sich damit nicht wenden; selbst unter den μαθηταί waren gewiß Viele noch nicht empfänglich genug. Diese Zwölfe, welche er einige Zeit nachher aussenden wollte, waren die empfänglichsten. Wie er sonst zu seinen Jüngern spricht, wo er die Absicht hat, auch zugleich zum Volke zu reden (Luc. 16, 14. 12, 41.), so auch hier, er wählt bei dieser Gelegenheit zum ersten Male die Zwölfe aus der größern Zahl heraus, stellt sie zunächst in einen Halb-

Digitized by Google

kreis um sich und läßt in der weiteren Entfernung die anderen Jünger und das Volk Platz nehmen. Denken wir uns diesen Hergang der Sache, so stimmt dieser genau zu Lucas, wenn derselbe das Auswählen der Apostel im Participium beschreibt und das Platznehmen Jesu auf der Ebene im verbo finito. Aber auch Marcus ist nicht im Widerspruch, wenn er eine eigene Apostelwahl zu berichten scheint; den Vorzug vor beiden verdient aber Matthäus, wenn uns derselbe diese Auswahl als die unwesentlichere verschweigt und das Verzeichniß der Apostel erst im 10ten Capitel bei ihrer Aussendung anbringt, denn durch diese Aussendung wurde ihr Apostelberuf noch mehr begründet, als durch jene Aussonderung auf dem Berge. Dort folgt dann auch erst — wie unter den Auslegern der Bergrede von Grotius richtig bemerkt wird — die Initiationsrede, welche man an unserer Stelle zu finden gemeint hat. Blicken wir nun auf die Frage zurück, von der wir ausgegangen sind, wie nämlich Matthäus erst einige Zeit nach der Bergpredigt seine Abberufung vom Zoll erzählen konnte, nachdem er doch bereits zum Apostel erwählt worden, so werden wir uns den Umstand, daß er nach seiner Erwählung wieder zu seinem Geschäfte zurückkehren konnte, noch viel leichter erklären können, sobald wir uns unter der Erzählung keinen besonders feierlichen Act zu denken haben. Während uns also diese Untersuchung einerseits dazu gedient hat, die historische Darstellung des Matthäus zu rechtfertigen, so hat sie uns auch andererseits eine vermittelnde Antwort auf die Frage gegeben, ob die Bergrede an die Jünger oder an das Volk gerichtet gewesen sei. Wir sagen nämlich, daß sie an alle Jünger und Anhänger Christi gerichtet war, insofern aber die Gemeinde Christi damals vorzugsweise in diesen Zwölfen bestand, und die anderen nur in höherem oder minderem Grade dazu gehörten, vorzugsweise an diese Zwölfe, welches Verhältniß der Rede sich wahrscheinlich auch sinnlich ausdrückte, indem der Blick des Erlösers in der Regel auf dem engeren ihn umgebenden Kreise ruhte, und wohl nur dann und wann über diesen hinausging.

Diese unserere Ansicht finden wir auch bei den alten Exegeten, wo ganz trefflich und richtig Chrysostomus so sagt:

Digitized by Google

ἐπειδὴ γὰρ τὸ πλῆθος δημῶδες ἦν, ἔτι δὲ καὶ τῶν χαμαὶ ἐρχομένων (al. ἑρπομένων), τῶν μαθητῶν τὸν χορὸν ὑποστησάμενος, πρὸς ἐκείνους ποιεῖται τοὺς λόγους, ἐν τῇ πρὸς αὐτοὺς διαλέξει καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασι τοῖς σφόδρα ἀποδέουσι τῶν λεγομένων, ἀνεπαχθῆ γίνεσθαι παρασκευάζων τῆς Φιλοσοφίας τὴν διδασκαλίαν. Manche unter den älteren Exegeten sind ausdrücklich bemüht, die Anwendbarkeit der hier gegebenen Vorschriften auf alle Christen ohne Unterschied darzuthun. So sagt der Verfasser des opus imperfectum bei Erwähnung einer Erklärung von Matth. 6, 11., nach welcher das Wort bloß auf die Apostel anwendbar seyn würde, in seiner 14ten Homilie: sed ita debemus aptare doctrinam Christi, ut omnes in ea proficiant, ne forte communis medicina iustitiae, quae ad salutem omnium est praeparata, dum aut paucis aut nulli prodest, inveniatur esse superflua.*) In der katholischen Kirche wurde dagegen, nachdem sich die Ansicht gebildet hatte, daß Christus hier die consilia evangelica ertheile und nicht praecepta, die Ansicht herrschend, daß die Rede nur für die Apostel gehalten worden — dem ὄχλος, sagt Maldonat, wurde bloß das μετανοεῖτε verkündigt. In der protestantischen Kirche wurden wenigstens die Worte des introitus bis V. 17. von den Meisten speciell auf die Apostel bezogen; nur die Socinianer streiten dagegen und bekämpfen das Argument, welches Viele aus V. 12. zogen: τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν, woraus man ableiten wollte, daß sich die Worte nur auf solche beziehen könnten, welche in demselben Verhältnisse zur christlichen Gemeinde ständen, wie die Propheten zur jüdischen. Indeß blieb man in der protestantischen Kirche darüber immer einig, daß die Rede dem größten Theile nach die Beschaffenheit der Bürger des christlichen Gottesreichs überhaupt darstellen sollte; selbst bei V. 13. ist Calov geneigt, die

*) Uebrigens, wie schon bemerkt wurde, schließt gerade er sich an Augustin's Meinung an, daß die Rede bei Matthäus eine andere als die bei Lucas sei, und zwar, sagt er, ist jene auf dem Berge gehaltene, geistigere (weil hier zunächst πτωχοὶ τ. πνεύματι) für die Apostel, diese aber auf der Ebene gehalten, ärmere, für das Volk, daher bloß οἱ πτωχοί.

Digitized by Google

Worte auf alle Christen zu beziehen, Melanchthon indeß erklärt sie ausschließlich vom munus doctoris. So viel mir bekannt, war Zachariä der erste, welcher in seiner bibl. Theologie (1775. Theil IV. Seite 458.) die Ansicht aussprach, daß die ganze Rede nur eine Einweihungsrede für die Apostel sei, welches nachher Pott und K. Ch. L. Schmidt in den Exeg. Beiträgen Th. II. besonders durchführten; die exegetischen Gründe von Pott sucht vorzüglich Rau zu widerlegen. Bei weitem die Mehrzahl unter supranaturalistischen und rationalistischen Interpreten vereinigte sich dagegen in der Ansicht, daß die Rede an die Anhänger Christi überhaupt gehalten sei, und eine Darstellung der Beschaffenheiten des rechten Jüngers Jesu enthalte, und von dieser Ansicht aus wird dieselbe auch von Fleck in seinem Buche de regno divino. Lips. 1829. benutzt, um zu zeigen, wie nach Jesu Lehre die Jünger des Gottesreichs beschaffen seyn müßten; Fleck erklärt sich in der Ansicht von der Apostelwahl für einverstanden mit Schleiermacher (de regno divino, p. 196.).

§. 4.

Das Verhältniß der Bergrede zur evangelischen Heilslehre und ihre dogmatische Bedeutung überhaupt.

Während die englischen Deisten, wie auch schon Kaiser Julian vorzüglich aus der Bergrede ihre Waffen gegen das Christenthum entlehnten, wird dieselbe von den Socinianern *) und den deutschen Rationalisten, welche bewußt oder unbewußt noch immer auf dem Kantischen Standpunkte stehen, für den schönsten Ueberrest des purior typus doctrinae christianae gehalten, an welchem man erkennen könne, wie sehr die unverfälschte Lehre des Meisters selbst durch Nüchternheit und practische Brauchbarkeit sich vor dem Mysticismus des Johannes und dem Judaismus des Paulus auszeichne; man beruft sich auf die Bergrede, um zu zeigen, daß nach Christi eigenen Aussprüchen weder jene mystische Vereinigung mit Gott und dem Erlöser, von welcher Johannes so viel rede, noch auch der Pauli-

*) S. die einleitenden Worte des Przipcow in seinen Cogit. in ev. Matth.

Digitized by Google

paulinische Glaube an die durch Christi Gehorsam bis zum Tode bewürkte Versöhnung der Mittelpunkt des Christenthums seyn könne. Die Untersuchung über das Verhältniß unsers evangel. Abschnitts zu dem Ganzen der christlichen Heilslehre, welche bereits am Ende des vorigen Jahrh. Heß anzustellen sich veranlaßt sah, ist daher in unserer Zeit besonders nothwendig geworden (s. Flatt's Magazin für Dogm. u. Mor. St. 5. u. 6.).

Zuerst nun müssen wir fragen, woher der Rationalist die Gewißheit nehme, den purior doctrinae christ. typus mit Sicherheit aufstellen zu können. Welches sind die kritischen Ansichten über die Evangelien, von denen man dabei ausgeht? Die drei ersten Evangelien werden als das Product einer unsichern schwankenden Ueberlieferung betrachtet, welche den Worten des Erlösers hie und da Fremdartiges hinzufügte, mancherlei Wesentliches hinwegließ, anderes modificirte; was Johannes betrifft, so ist Dessen Aechtheit wenigstens zweifelhaft. So wird ein großer Theil der rationalistischen Dogmatiker urtheilen, und schon in sofern die feste Basis verlieren, auf welcher sich das Gebäude der ursprünglichen Lehre Christi aufführen ließe. Doch gesetzt auch, man giebt den apostolischen Ursprung von Matthäus und Johannes zu, so wird, bei den Ansichten, welche über den historischen Charakter der Apostel überhaupt Statt finden, für diejenigen, welche ihn zugeben, die Ungewißheit nicht um vieles geringer. Denn was zunächst den Johannes betrifft, so hat dieser, wie man sagt, nach seiner mystischen Geistesrichtung den einfachen vernünftigen Jesus zu einem ganz Anderen gemacht, als er würklich war und als wir ihn aus den ersten Evangelien kennen lernen. Dies spricht ein sehr großer Theil der jetzigen Theologen ohne alles Bedenken aus. Ist aber alles das, was den johanneischen Christus von dem der Synoptiker unterscheidet, Zuthat des phantastischen Jüngers der Liebe, so gestehe man nur auch, romantischer und willkürlicher hat dann kaum je ein Geschichtsschreiber seinen Gegenstand behandelt. Es ergeben sich daraus aber auch zugleich üble Folgen für die ersten Evangelien. In einigen Stellen derselben spricht nämlich Christus auf eine ähnliche mystische Weise von sich und seinem Verhältnisse zu den Gläu-

Digitized by Google

bigen, wie bei Johannes: Matth. 11, 25—27. 28, 18. 10, 39. 18, 20. u. a. Auch diese Stellen werden also auf Rechnung des Matthäus oder seiner anonymen Berichterstatter zu setzen seyn; obwohl es freilich schwer erklärlich scheint, wie jene so ganz besondere johanneische Eigenthümlichkeit von so ganz verschiedenen Individualitäten, wie die der ersten drei Berichterstatter, den Worten Jesu aufgeprägt werden konnte! Eher würde man sich denken können, daß sie bei ihrem Standpunkt manches tiefere Wort des Erlösers weggelassen hätten. Am annehmlichsten aber wird folgender Schluß erscheinen: „Hat Johannes nach seiner mystischen und phantastischen Eigenthümlichkeit den vernünftigen Jesus zu etwas ganz Anderem gemacht, als er war, so werden es ja wohl auch die in gröberen jüdischen Vorstellungen befangenen Apostel daran nicht haben fehlen lassen. In der That, ziehen wir auch die wenigen angeführten mystischen Aussprüche bei Matthäus ab, so bleibt noch eine so große Anzahl von Aussprüchen übrig, welche zu dem nüchternen Charakter Jesu nicht passen wollen und deutlich verrathen, daß, wie der vierte Evangelist Jesum auf mystisch-theosophische Weise zu einem Höheren zu machen suchte, als er sich selbst ausgab, so die ersten drei Berichterstatter in den ihnen geläufigen Formen der gewöhnlichen jüdischen Dogmatik. So wenn Christus erzählt — ganz in der Form, wie der Jude seinen Messias zu beschreiben pflegte — er werde auf dem Throne sitzend, von Engeln umkränzt, auf den Himmelswolken wiederkommen; wenn er seinen Jüngern verheißt, daß sie auf zwölf Thronen die Stämme Israels richten sollen u. s. w. Daß diese und ähnliche Aussprüche ihm untergeschoben seien, ja, daß überhaupt die Reden Christi und Anderer, die in der Geschichte auftreten, unglaublich verfälscht seyn müssen, das kann man schon aus dem Einen Factum abnehmen, daß in den drei Evangelien an nicht weniger als sechszehn Stellen eine Weissagung Christi von seiner Auferstehung und zwar auch häufig mit der bestimmten Angabe von drei Tagen erwähnt wird, während Christus gewiß doch dies nicht gesagt hat, sondern vielleicht nur, daß nach seinem Tode die von ihm verkündigte Lehre erst

Digitized by Google

recht aufblühen werde. Was besonders auffallend ist, Christus selbst bezieht sich nach seiner Auferstehung darauf, daß er ihnen vor seinem Tode dieselbe vorausgesagt, Luc. 24, 40., und sogar die Pharisäer berufen sich vor Pilatus darauf, „daß jener Verführer bei seinem Leben verkündigt, er werde in dreien Tagen wieder auferstehen“ Matth. 27, 63. Hat nun an allen diesen Stellen theils die stets mit dem ihr anvertrauten Gute willkürlich waltende Tradition, theils die Phantasie der ersten Verkündiger des Evangeliums selbst die Reden Jesu so überaus willkürlich modificirt, so wird man ja wohl mit Recht annehmen dürfen, daß auch diejenigen dicta probantia, welche etwa aus den ersten Evangelien zum Beweise zugezogen werden könnten, daß Jesus sich für ein überirdisches Wesen ausgegeben habe, auf Rechnung der Tradition und der Phantasie der judaisirenden Apostel zu setzen seien.“ — So schließt der Rationalist — aber er gestehe dann auch nur, daß er — jeden Gedanken, die ursprüngliche Lehre Christi auffinden zu wollen, aufgebend — zu dem Bekenntnisse genöthigt ist, daß, wenn es sich mit unseren evangelischen Berichten so verhält, eigentlich kein Mensch mehr mit Bestimmtheit zu sagen vermag, was jener Christus gewesen sei und was er gelehrt habe. Wo alle Acten über einen Proceß verfälscht worden sind, da läßt sich auch kein Urtheil fällen.

Was nun ferner den Einwand anbetrifft, daß doch in unserem Abschnitte so gar nichts von dem Schibboleth der paulinischen Versöhnungslehre vorkomme, wie es ja denn auch überhaupt mit den sonstigen Andeutungen darauf in den drei ersten Evangelien mißlich stehe, so erinnere man sich zuerst, daß jene Versöhnungslehre einerseits in den petrinischen und johanneischen Briefen nicht minder ihren Sitz hat als in den pauliniſchen, andererseits, daß, so viele Andeutungen davon die drei ersten Evangelien enthalten, eben so viele, wenn nicht noch mehrere, das johanneische. Dann aber kommt es darauf an, was hat Christus in Bezug auf die von ihm ausgesendeten Boten verkündigt? Daß sein eigenes Ende nahe sei, wußte er; er sollte säen und Andere sollten schneiden Joh. 4, 37., seine Jünger sollten größere Werke thun, denn er gethan Joh. 14,

Digitized by Google

12. Er verkündigt ihnen nun auch, daß, wer sie annehme, der nehme ihn an, wer sie höre, der höre ihn; wo es die Vertheidigung seiner Wahrheit gelte, werde der Vater durch sie reden, zu dem Ende werde aber noch eine besondere Einwürkung Gottes auf sie geschehen, die sie nothwendig abwarten müßten, ehe sie belehrend auftreten könnten; der ihnen alsdann mitgetheilte Geist werde sie in das gesammte Gebiet der Wahrheit führen, das, was sie früher gehört hätten, ihnen lebendig zurückrufen, und das, was sie bis dahin noch nicht hätten fassen (βαστάζειν) können, ihnen mittheilen Matth. 10, 40. Luc. 10, 16. Matth. 10, 19. Luc. 24, 49. A. G. 1, 8. Joh. 16, 12. 13. Wie verhält es sich nun mit allen diesen Aussprüchen? Wollen wir nicht etwa auch hier, mit einer Willkür freilich, die sonst nirgends erhört ist, alles für ausgemalt und Christo in den Mund gelegt halten, so geht aus allen diesen Sprüchen mit Gewißheit hervor, daß der Erlöser in der kurzen Zeit seines Erdenwandels seinen Jüngern allerdings nicht die ganze Heilswahrheit mitgetheilt hatte; ja, wenn er sagt, daß sie noch nicht alles zu fassen vermöchten, was er ihnen zu sagen habe, so müssen wir voraussetzen, daß gerade das Wichtigste zurückgeblieben ist, was erst der Geist ihnen klar machen sollte. Ist dem nun aber so, dann können wir uns auch nicht ferner wundern, wenn seine eigenen Reden und unter diesen auch die Bergrede gar nicht oder nur etwa hier und da eine Andeutung aussprechen auf das, was die apostolischen Schriften ausführlich enthalten. Ich gebe gern zu, daß sich bei dieser Auffassung der Sache manches Warum aufdrängt; man kann aber nicht oft genug daran erinnern, daß auch für denjenigen, welcher Jesum ganz vom menschlichen Gesichtspunkt aus betrachtet und nichts weiter als das Providentielle seines Auftretens vertheidigen will, Warum's genug übrig bleiben, auf welche ihm schwer seyn wird, die genügende Antwort zu finden. Wie soll z. B. der christliche Rationalist die Frage genügend beantworten, warum der, welchen Gott für alle Zeiten der Menschheit zum Heil sandte, kaum drei Jahre lehrend unter ihnen verweilt und nie die engen Gränzen Judäa's überschritten habe?

Wenn endlich der deutsche Rationalismus diesen Lehrvor-

Digitized by Google

trag Christi für ein Meisterstück der practischen Moral erklärt, so ist uns dies weit auffallender, als wenn Chubb, Morgans, Mandeville und andere englische Deisten, ihn zum Beweise anführen, wie unbrauchbar die christliche Religion in einer Welt sei, die doch der Soldaten, der Luxushändler und der Advocaten nicht entbehren könne. Es läßt sich nämlich allerdings nicht leugnen, daß der ethische Standpunkt der Bergrede ein so idealer ist, daß er in dem Leben, wie es jetzt besteht, nicht herrschend werden kann, ohne sehr viele seiner Erscheinungen richtend zu vernichten, und eine ganz andere Ordnung der Dinge einzuführen, welche dem an die Interessen des gewöhnlichen Lebens Geketteten schwärmerisch dünken könnte. Doch ist freilich das Urtheil über das, was die Rede enthält oder nicht enthält, wieder von der Art abhängig, wie sie ausgelegt wird.

Die dogmatische Bedeutung der Bergrede bestimmen wir dahin, daß wir sie für eine Darstellung des christlichen Sittengesetzes nach seinen allgemeinen Umrissen erklären. Nachdem der Erlöser ausgesprochen hat, daß er gekommen sei, um dem alttestamentlichen νόμος die πλήρωσις zu geben und eine δικαιοσύνη hervorzurufen, höher als die der streng alttestamentisch Frommen (5, 17. 20.), entfaltet er den Sinn des Gesetzes in seiner innersten Tiefe, und stellt so dar, wie auf dem höchsten neutestamentlichen Standpunkte die δικαιοσύνη beschaffen ist. — Hieran schließt sich eine dogmatische Streitfrage, nämlich die, ob Christus ein neuer Gesetzgeber genannt werden könne? Die katholischen Dogmatiker beriefen sich darauf, daß Christus hier im Gegensatze zum Moses mit dem ἐγὼ λέγω ὑμῖν auftrete, daß er zu dem mosaischen Gesetze die consilia evangelica hinzufüge und endlich, wie es der Gesetzgeber thut, V. 20. und am Schlusse des 7ten Capitels, für die Uebertreter eine Drohung hinzufüge, so daß die tridentische Synode (sessio 6, canon 21.) feststellt: si quis dixerit Christum Iesum a Deo hominibus datum esse ut redemtorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant, anathema sit. *) Weiter noch gingen die

*) „Er (Thomas v. Aquin) denkt sich unter dem Evangelio auch

Digitized by Google

Socinianer und Arminianer. Während die Katholischen sagten, daß Christus die alttestamentlichen Gebote tiefer ausgelegt und die consilia evangelica hinzugefügt hätte, betrachteten die Socinianer das, was Christus den alttestamentlichen Geboten gegenüberstellt, nicht als Auslegung derselben, sondern als verbessernden Zusatz; daher auch nicht als entgegengesetzt der pharisäischen Mißdeutung, sondern dem mosaischen Gebote selbst, und nicht als Rathschlag, sondern als Gebot, drangen auch darauf, wie man es vorzüglich bei Wolzogen und Vorstius sehen kann, daß das ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις, nicht wie einige Katholiken und manche Protestanten es faßten, ablativisch genommen werden dürfe: „es ist von den Alten d. i. von den Rabbinen gesagt worden", sondern dativisch; „es ist den Alten, den Zeitgenossen des Moses befohlen worden." Für diese Religionspartei, die Vorläufer des neuen Rationalismus, welche die ganze Erlösungsthätigkeit auf das Lehramt Christi beschränkten, war es natürlich nothwendig, die Würde des moralischen Gesetzgebers in Christo festzuhalten. Ganz ähnliche Ansichten in Bezug auf die Bergrede finden sich bei den Arminianern, besonders bei Limborch. Die lutherische und reformirte Kirche dagegen, jedoch mit einigen Ausnahmen, wie Calixt, Pfaff, Baumgarten u. s. w., vertheidigte die Ansicht, daß Christus hier nur das alttestamentliche Gesetz tiefer entfalte, nicht dem Moses, sondern den Schriftgelehrten entgegentrete und also auch nicht ein neuer Gesetzgeber zu nennen sei, wenn gleich er das schon vorhandene Gesetz erkläre, befestige und den Gemüthern zum Endzweck der Buße einschärfe. *) — Es kann

---

ein Gesetz, nur ein anderes als das alte Gesetz, und das thun alle Scholastiker, wodurch denn die Lehre vom Gesetz und vom Evangelio bis auf die Zeiten der Reformation in eine nicht geringe Verwirrung gerathen ist." Cramer, Forts. v. Bossuet. VII. S. 624.

*) Die Litteratur über diesen Gegenstand findet sich mit einer Angabe der Streitpunkte in einem Excurs von Cotta zu J. Gerhard's locis, T. VI. p. 146. Die Socinianische Ansicht wurde

Digitized by Google

diese Frage bejahend und verneinend beantwortet werden; verneinend, indem sich ja allerdings sagen läßt, daß in der alttestamentlichen Gesetzgebung Sprüche vorkommen, in denen, wie im Keime die ganze neutestamentliche Gesetzgebung enthalten lag, wie das von Christo mehrmals angeführte: Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen Matth. 22, 37., ebenso: Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig 3 Mos. 11, 44. 45., welches Matth. 5, 48. gleich kommt; — bejahend, indem eben so unleugbar ist, daß selbst die jüdischen Lehrer, weit entfernt, solche Worte in ihrer Tiefe aufzufassen, sie in einem weit untergeordneteren Sinne nahmen, ja, daß einzelne Sittengesetze des alten Bundes mit den höchsten Anforderungen der Sittlichkeit geradezu in Widerspruch standen, wie denn in Bezug auf das Scheidungsgesetz, welches erlaubte, κατὰ πᾶσαν αἰτίαν die Frau zu entlassen, Christus selbst erklärt, dem ursprünglichen Willen Gottes entspreche das nicht, sondern sei eine Ermäßigung der höchsten sittlichen Forderung aus Nachsicht gegen die σκληροκαρδία des Volkes. Insofern nun der Erlöser die urbildliche Sittlichkeit des Menschen entfaltet, welche weder in der alttestamentlichen Gesetzgebung im Einzelnen sich darstellte, noch auch da, wo sie aus den Worten abgeleitet werden konnte, daraus abgeleitet wurde, so kann er allerdings auch ein neuer Gesetzgeber genannt werden. Er ist derjenige, welcher durch seine ganze Erscheinung, wie durch seine Worte die Menschheit erst zu dem Bewußtseyn ihres wahren Urbildes führte. —

Ist nun diese Predigt eine Predigt des christlichen Gesetzes, so ist sie eine Predigt der μετάνοια, welche das Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit wecken soll, und fängt daher auch damit an, nicht diejenigen selig zu preisen, welche des Bewußtseyns ihrer sittlichen Kraft und Gesetzeserfüllung sich freuen, sondern welche arm am Geiste sind und nach der Gerechtigkeit hungern und dursten.

---

besonders bestritten unter den Lutheranern von Calov in Socinianismus profligatus, Scherzer Colleg. Antisocin., unter den Reformirten von Maresius in seiner Hydra Socinianismi.

Digitized by Google

§. 5.

Exegetische Litteratur zur Erklärung der Bergpredigt.

I. Die Kirchenväter.

Wir haben hier fast nur über diejenigen zu sprechen, welche das ganze Evangelium commentirt haben; der Einzige nämlich, welcher die Bergpredigt besonders erklärt hat, ist Augustinus. In der griechischen Kirche nun reiht sich Alles, was wir zur Erklärung der Bergpredigt besitzen, um Chrysostomus. Die Erklärung, welche uns derselbe in seinen Homilien über das Evang. Matthäi hinterlassen hat (ed. Montf. T. VII. Hom. XV—XXIV. in Matth.), ist an Werth die nächste nach seinen vortrefflichen Commentaren über die pauliniſchen Briefe, um vieles vorzüglicher als die über das Evang. Johannes. Thom. Aquin äußerte, daß er den Besitz dieses Commentars gegen den Besitz der Stadt Paris nicht fahren lassen möchte; auch Erneſti spendet ihm das gebührende Lob, inst. interpr. N. T. 3, 9. §. 17. Zwar scheint die Erklärung nicht das Resultat eines lange fortgesetzten tieferen Studiums über das Evangelium zu seyn, dennoch zeichnet sie sich fast ebenso sehr, wie sein Commentar zu den pauliniſchen Briefen, durch sorgfältige Wägung der Bedeutsamkeit einzelner Worte, scharfsinnige Auffindung des Zusammenhangs und kräftig begeisterte Anwendung auf das Gemüth aus. An ihn schließen sich zunächst Theophylact und Euthymius Zigabenus an, von denen der Letztere, wie bekannt, der reichhaltigere ist, welcher neben Chryſoſtomus auch noch mancherlei andere Quellen benutzt hat. Auch Iſidorus Peluſiota ist als ein Anhang des großen antiocheniſchen Kirchenlehrers zu betrachten, seine Briefe enthalten auch viele Auslegungen von Stellen des Matthäus und der Bergpredigt und schließen sich häufig an Chryſoſtomus an, wenn gleich in ihnen das Talent dieses begabten Kirchenlehrers nicht zu erblicken ist. — Sehr häufig ist ein einzelner Theil der Bergrede, nämlich das Gebet des Herrn, in der al-

Digitized by Google

ten Kirche besonders interpretirt worden. Ueber diese Interpretationen sprechen wir insbesondere, so wie auch über die besonderen Erklärungen der Makarismen. — Von den lateinischen Kirchenlehrern ist zuerst Hilarius Pictaviensis zu erwähnen. Zwar ist derselbe, wie sein Commentar zu den Psalmen zeigt, ein eifriger Allegorist und Schüler des Origenes, als welcher er auch in seiner Erklärung des Evangelii Matthäi erscheint; jedoch ist nicht zu leugnen, daß sein Commentar manche gute Gedanken, und zwar nervos und präcis ausgedrückt enthält. — Des Hieronymus Scholien zum Matthäus sind so kurz und enthalten so manches Fremdartige, daß sie wenigstens zur Erklärung der Bergpredigt nicht viel beitragen. — Um vieles wichtiger ist die Erklärung, welche uns Augustin in seinen zwei Büchern de sermone Domini in monte liefert (Tom. III. ed. Bened.). Zwar leidet er auch hier an seinem Fehler, häufig ins Unbestimmte auszuschweifen und zwischen einer großen Anzahl von Meinungen umher zu schwanken; jedoch findet sich bei ihm mancher wesentliche Wink zum Verständnisse der Bergrede. Uebrigens enthalten sowohl seine Briefe als die des Hieronymus manchen wichtigen Beitrag zur Erklärung derselben, wie dies bei den einzelnen Stellen wird angegeben werden. — Zu diesen Commentatoren ist noch der unbekannte auctor operis imperfecti hinzuzufügen, dessen Werk unter des Chrys. Name verbreitet wurde und im VIIten Bande der Werke des Chrys. nach der Ausgabe von Montfaucon sich findet. Wie von Montfaucon und Anderen gezeigt ist, hat er sein Werk lateinisch geschrieben und muß in die Zeit nach Theodosius gesetzt werden. Er ist kein werthloser Autor, Erasmus nennt ihn eruditus et facundus, er hat manches ganz Eigenthümliche in seiner Erklärung.

II. Reformationszeit.

Mit Uebergehung von solchen, wie Beda, Anselmus u. A., welche fast gänzlich auf Augustin ruhen, wenden wir uns sofort zu Erasmus. Seine Anmerkungen zu Matthäus (im IV. Theile der crit. sacr.) gewähren auch manchen brauchbaren und wenigstens eigenthümlichen Beitrag zur Spracherklä-

Digitized by Google

rung der Bergpredigt. Von seiner Paraphrase gilt freilich, was ihm bereits von Melanchthon vorgeworfen wurde, daß sie vielmehr eine περίφρασις sei und zwar mehr seiner eigenen Gedanken als der des Autors; man wird indeß in seiner Paraphrase der Bergpredigt doch mit Vergnügen lesen und öfters eine recht gute Angabe des Sinnes in derselben finden. — Neben Erasmus nennen wir nun zunächst Luther, dessen Erklärung der Bergrede sich im VIIten Bande von Walch findet. Wir haben hier nicht im strengen Sinne des Worts einen Commentar, sondern ὁμιλίαι oder, wie die Lateiner es nannten, sermones, tractatus; wenngleich es nun diesen an einer recht genauen Bestimmung des Wortsinnes fehlt und die Digressionen lang sind, so findet sich doch, wie man dies bei ihm gewohnt ist, ein bewunderungswürdiges Talent, das Wesentliche der Aussprüche aufzufassen und popular zu entwickeln. Er legte selbst auf diese seine Erklärung der Bergpredigt Gewicht, weil eben, wie er sagte, gerade dieses Stück der heil. Schrift so häufig mißverstanden und verdreht worden sei. — Melanchthon's annotationes in ev. Matth., in einer frühen Zeit, nämlich 1520, von ihm verfaßt, sind kurz und wenig genießbar; sie finden sich nicht in der Wittenberg. Ausgabe seiner Werke, sondern statt dessen Predigten von Frösch el, zu welchen ihm Melanchthon theils in Dispositionen, theils in ganzen Predigten den Stoff vorbereitet hatte. Aus dem 16ten Jahrhundert sind diesen beiden Reformatoren noch aus der lutherischen Kirche beizufügen Joach. Camerarius, Wolfg. Musculus, Erasm. Sarcerius, Martin Chemnitz, Aeg. Hunnius. Musculus Comm. (1551) zu Matth. ist ausführlich und theologisch, Sarcerius scholia (1538) in Matth. sind bündig und treffend, Camerarius als Prof. der Philosophie giebt in seiner notatio figurarum etc. meist nur philologische Bemerkungen, welche großentheils wichtig, in unserer Zeit aber anderweitig bekannt sind; am wichtigsten ist das große Werk der harmonia evangelica von Martin Chemnitz † 1586 (Hamb. 1704. 3 Voll. fol.). Dieser ausgezeichnete Dogmatiker konnte nur die ersten sieben Capitel des Matthäus beenden, fand indeß einen nicht minder ge-

Digitized by Google

schickten Fortsetzer an Polyc. Lyser, nach dessen Absterben das abermals unterbrochene Werk von Joh. Gerhard zu Ende geführt wurde. Was die theologische Sacherklärung des Matthäus und insbesondere der Bergpredigt betrifft, so verdient dieses Werk vorzugsweise Empfehlung, für den practischen Geistlichen enthält es einen unermeßlichen Stoff. Aeg. Hunnius († 1603 — sein Comm. zu Matth. zuerst 1608, nachher in seinem thesaurus evangelicus von Feustking 1706) gehört vorzugsweise zu denen, welche die Exegese in Dogmatik verwandeln, den größten Theil seines Commentars nehmen die loci communes ein. — Wenden wir uns nun zur reformirten Kirche, so haben wir zunächst Zwingli's zu gedenken, dessen Anmerkungen zum N. T. (im IVten B. der Zürcher A. seiner Werke) wohl nur wegen ihrer großen Seltenheit in Deutschland weniger bekannt sind. Das Lob, welches ihm sein Vorredner und treuer Amtsgenosse Leo Juda giebt, daß er mira claritate, brevitate ac simplicitate, parique diligentia, dexteritate ac fide die Schrift erklärt habe, ist selbst Richard Simon geneigt ihm zuzugestehen (Hist. des comment. p. 729.). Etwas Ausgezeichnetes leistet er freilich nicht, allein er ist doch öfter in seinen Auffassungen eigenthümlich. Der Erklärung der Evangelien-Harmonie von Calvin kann sein Commentar auf keine Weise gleichgestellt werden, jedoch hat gerade dieses Werk des unsterblichen Reformators die letzte Feile nicht erfahren, und befriedigt daher auch weniger, als seine anderen. In grammatisch-kritischer Rücksicht steht, wie bekannt, Beza am höchsten. Diesen drei Reformatoren der reformirten Kirche sind als Exegeten noch ruhmvoll beizugesellen zunächst Johann Piscator, Prof. in Herborn († 1626, Commentarii in omnes libros N. T. ed. tertia 1638.). Der Verf. vereinigt Genauigkeit der sprachlichen Auffassung mit Talent in der Entwickelung des Ideenzusammenhanges und ist öfter eigenthümlich. Ferner Benedict Aretius † 1574, dessen Commentare über das N. T. mehr dogmatisch, indeß, wie die dogmatischen Commentare der reformirten Kirche überhaupt, sich doch nicht zu sehr in Digressionen verlieren. Auch der große Kenner der hebräischen Sprache, Conrad Pelli-

Digitized by Google

canus † 1556, hat im VIten Bande seiner Werke den Matthäus kurz und öfter mit treffenden Bemerkungen commentirt. — Eine catena aus den Schriften der Exegeten, vorzüglich der reformirten Kirche besitzen wir von dem Zeitgenossen der Reformation Augustin Marloratus: Novi Testam. expositio catholica ecclesiastica. 1ste A. 1605.

Die berühmteren Ausleger der Evangelien, welche die römische Kirche besitzt, gehören bei weitem dem größten Theile nach dem Reformationszeitalter an. Faber Stapulensis, Vatablus, der Cardinal Cajetan, Clarius, Zegerus, Salmero, Maldonatus, Jansenius. Vorzugsweise brauchbar ist nur der Commentar von Maldonatus † 1583, welcher mit umfassender Gelehrsamkeit und nicht ohne Scharfsinn und Eigenthümlichkeit die Evangelien commentirt hat. Neben ihm kann allenfalls noch Jansenius in dem Commentar zu seiner Evangelien-Harmonie benutzt werden.

III. Das siebzehnte und die erste Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts.

Aus dem siebzehnten Jahrhunderte ist am meisten auszuzeichnen Erasmus Schmid † 1637, der in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung des N. T. für seine Zeit manche recht treffliche Bemerkungen gegeben hat, und Abr. Calov in seiner biblia illustrata. Gehen wir in die erste Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts herab, so ist darin auszuzeichnen der gelehrte Christ. Wolf in seinen curae philolog.-criticae (1741), welche bekanntlich eine Sammlung von sehr verschiedenartigen und zum Theil gekünstelten Erklärungen enthalten — das von exegetischem Talent und Sprachkenntniß zeugende Werk des Gottf. Olearius: observationes sacrae ad ev. Matth. Leipz. 1730 — der an scharfsinnigen, geistreichen und zum Theil tief aus dem innern Leben geschöpften Bemerkungen reiche Gnomon N. T. des Bengel (1ste Ausgabe 1742) und endlich die Erklärung des N. T. von Heumann, deren erster Band 1750 erschien, die jedoch in der Erklärung der drei ersten Evangelien gar nicht den Reichthum

Digitized by Google

an Sammlungen besitzt, welcher die drei anderen Theile auszeichnet.

Aus der reformirten Kirche gehören zuerst die gelehrten exercitat. evangel. von Abr. Scultetus † 1625 (Amsterdam 1624) hieher, welche sich vorzüglich auf die ersten Cap. beziehen und manches Brauchbare darbieten. Ferner das sehr schätzbare Werk des älteren von den beiden berühmten Spanheim, Friedrich Spanheim († 1649) dubia evangelica (3 Th. 1651.). Dieses Werk — von welchem Hottinger urtheilt: quod si in universum contextum sacrum (dubia illa) dari potuissent, nihil in hoc studiorum genere desiderari amplius potuisse — enthält nämlich eine ebenso gelehrte als scharfsinnige und im Ausdruck concise Behandlung aller der dogmatischen Bedenken, welche bei Lesung der Evangelien aufsteigen können. Es erstreckt sich zwar nicht weiter als bis in die Mitte des 5ten Cap. Matthäi, enthält aber besonders viel Schätzenswerthes zur Erklärung dieses ersten Theiles der Bergpredigt. — Aus der holländischen Kirche verdient Coccejus einer Erwähnung; sein Comm. zum Matthäus (im IVten Bande der opera omnia) ist kurz, ohne dogmatische Digressionen, und zeugt von Gelehrsamkeit und Urtheil. — Aus der französischen reformirten Kirche sind besonders durch patristische Gelehrsamkeit schätzbar die remarques philologiques et critiques sur le nouveau testament von Beausobre (la Haye 1742), welche den 3ten Theil zu der Uebersetzung des N. T. von Beausobre und Lenfant bilden, jedoch enthalten sie auch manches Unfruchtbare. — Aus der englischen Kirche ist vorzüglich Hammond's Werk zu erwähnen, das jedoch, wie bekannt, eigentlich erst durch die gelehrten Anmerkungen von Clericus Werth erhalten hat. Außerdem hat die reformirte Kirche in diesem Zeitraum gelehrte Philologen besessen, welche durch ihre größtentheils in die critici sacri aufgenommenen Animadversionen auch über manche Stelle der Bergpredigt Licht verbreiten, Jakob und Ludwig Cappellus, Drusius, Ludwig de Dieu, Price. Des Letzteren nicht unwichtige commentarii in varios N. T. libros erschienen 1660 in London und sind in den Vten Bd. der Frankf.

Digitized by Google

A. der Critici sacri aufgenommen worden. Des Joh. Camero myrothecium evang. (Saumur 1677), eines sonst recht schätzbaren Auslegers, enthält gerade über die Bergpredigt nur Unbedeutendes. Dagegen verdienen besondere Erwähnung die horae hebraicae talmudicae von Lightfoot, und als dessen Fortsetzer der Lutheraner Schöttgen horae hebr. talmud. Der letzte von den reformirten Exegeten aus dieser Periode ist Jak. Elsner in seinem commentarius critico-philologicus in ev. Matth. von Stosch herausgegeben (Utrecht 1767). Es ist dieses ein nicht zu übersehender Commentar, in welchem sich frommer Sinn mit sehr reicher Gelehrsamkeit und ziemlich unbefangenem Urtheil vereinigt.

Wir erwähnen noch aus dieser Periode die Socinianischen und Arminianischen Interpreten, weil sie größtentheils hierher gehören. Von Faustus Socinus besitzen wir nicht vollendete Vorlesungen über Matthäus bis zu C. 6. im Isten Bande der bibl. Fratrum Polon.; Crell's Commentar über den Matthäus erstreckt sich bloß bis in den Anfang des 5ten Capitels, dagegen enthält der IIIte Band der bibl. Fratrum Polon. einen Commentar über den Matthäus von Wolzogen. Sowohl die Arbeit von Socin als die von Wolzogen ist oberflächlich, der letztere hat Grotius fleißig benutzt. Außerdem ist auch noch Przipcow zu erwähnen in seinen Cogitationes ad initium ev. Matth. im IXten Bande der bibl. Fr. Pol. — Grotius Commentar zu den Evangelien ist, wie bekannt, reich an mannichfaltiger Gelehrsamkeit und vielen eigenthümlichen schätzbaren Bemerkungen; seine vielen Citate von classischen Parallelen tragen jedoch zur Auffassung der Aussprüche Christi nicht nur nichts bei, sondern führen auch öfters irre, indem die Aehnlichkeit nur eine scheinbare ist. Auch von Simon Episcopius, dem fleißigen Schriftforscher, besitzen wir einen Commentar zum Matthäus im IIten Bande seiner Opera, er ist der Zeit nach der letzte unter seinen Commentaren, vom Verf. nur bis zum 24ten Cap. fortgeführt worden, wird aber von Limborch für das vollendetste seiner exegetischen Werke erklärt. Episcopius zeigt auch hier eigenes Nachdenken, es scheint aber dem Werke die

Digitized by Google

letzte Feile zu fehlen, es mangelt der Erklärung häufig an Sicherheit und Abrundung. — Von Wetstein's Sammlungen sind viel weniger die Sach- als die Sprachparallelen brauchbar.

IV. Von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis auf die neueste Zeit.

Der bedeutenderen Werke über den Matthäus aus der neueren Zeit ist nicht eine sehr große Zahl. Ihrem Charakter nach sind bekannt die Commentare von Joh. Geo. Rosenmüller, Paulus, Kuinöl, Henneberg, Fritzsche. Zuletzt erschienen ist die Erklärung der Synopsis im ersten Theile des Olshausenschen Werkes und in dem Commentare über das N. T. von H. A. W. Meyer. 1ster Th. 1832. In der Worterklärung schließt sich der Letztere vorzüglich an Fritzsche an, obwohl ohne sklavische Abhängigkeit. Für die Erklärung des religiösen Gehaltes ist in demselben nichts geschehen. In dieser letzteren Beziehung hat sich, wie bekannt, Olshausen ein vorzügliches Verdienst erworben; mit rühmlicher Selbstständigkeit, seltenem Scharfsinn, großem Geistes- und Gemüths-Reichthum hat er nach allen Seiten hin anregend und in viele Theile hin Licht verbreitend die Evangelien erklärt; auch die Bergpredigt verdankt seiner Erklärung Vieles. — Nur beiläufig soll noch an die mannichfachen Observationenschreiber erinnert werden: Krebs, Kypke, Elsner u. s. f. — Aus der kathol. Kirche sind von neueren Interpreten des Matthäus Gratz zu erwähnen (1821), dessen Werk zwar nicht von Gelehrsamkeit, aber in hohem Grade von Geist und Geschmack entblößt ist, und Kistemaker, dessen Anmerkungen zwar kaum etwas Neues, aber meistens Gutes enthalten.

Die neuere Zeit hat auch mehrere Specialschriften über den Charakter der Bergrede erscheinen lassen, von denen jedoch keine, die von Rau etwa ausgenommen, die Exegese der Bergpredigt fördert. Die vornehmsten Schriften dieser Art sind folgende: 1) Jehnichen de consilio, quod Iesus in oratione, quae dicitur montana, secutus est. Witteb. 1786. Der Verfasser findet in der Rede ein zusammenhängendes Ganze.

Digitized by Google

2) Pott de natura atque indole orationis montanae. Helmst. 1789. 3) Oertel de oratione Iesu montana eiusque consilio. Witteb. 1802. Ein unbedeutender Versuch über Zeit, Ort und Plan der Bergrede. 4) Rau Untersuchungen, die wahre Ansicht der Bergpredigt betreffend. Erl. 1805. Der größte Theil dieser Untersuchungen beschäftigt sich damit zu zeigen, daß die Rede nicht bloß an die Apostel gehalten sei. 5) Grosse de consilio, quod Christus in oratione montana secutus sit. Gott. 1818. Ein sehr schwacher Versuch, einen Gedankengang in der Rede nachzuweisen. 6) Jentzen de indole ac ratione orationis montanae. Lubecae 1819. Ein etwas besserer, aber auch noch schwacher Versuch derselben Art. — Hieher gehört auch die bereits S. 23. erwähnte Schrift des Holländers Ferf. Sie beschäftigt sich besonders mit Evansons Zweifeln an der Aechtheit des Matthäus, und sucht diese an dem einzelnen Stücke der Bergpredigt zu nichte zu machen; behandelt dabei aber auch vieles andere zur Einleitung in die Bergrede Gehörige. Uebrigens ist diese Schrift, wie so viele holländische Dissertationen, mit überaus vielem unnützen und unfruchtbaren Stoffe angefüllt.

Eine Angabe der vornehmsten Abhandlungen über einzelne Aussprüche der Bergpredigt folgt am Schlusse dieses Werkes.

Aus-

Digitized by Google

Auslegung.

Cap. V.

Einleitung.

Wir vergegenwärtigen uns zuerst die äußeren Umstände, unter denen die Rede gehalten worden ist. Was die Haufen betrifft, die wir zum Theil aus entfernteren Gegenden hier versammelt finden, so denkt man sich dieselben in neuerer Zeit am liebsten aus Caravanen bestehend, die zu einem Feste in Jerusalem hinzogen, oder auch bereits in der Begleitung Jesu selbst von demselben wieder zurückkehrten. In den Textesworten wenigstens ist diese Annahme nicht begründet; denn was sollten alsdann die Einwohner Jerusalems und Judäas in dieser Gegend des Landes? Der Evangelist läßt vielmehr die Volkshaufen auf den Ruf von Jesu Wunderthätigkeit, welcher bis nach Syrien (C. 4, 24.) gedrungen war, zusammenkommen. Will man aber noch außerdem eine Veranlassung für den Zusammenfluß der Leute aus allen Theilen Palästinas in dieser Gegend aufsuchen, so erinnere man sich, daß Kapernaum, ein Hauptstapelplatz für den Syrischen Caravanenhandel, auf der via maris lag, auf welcher noch gegenwärtig die vielen in Fels gehauenen Cisternen ein Zeugniß des ungeheuern Verkehrs sind, der sie in alten Zeiten belebte (Ritter's Erdkunde II. 390.). Auch abgesehen von Jesu Wunderthätigkeit mußte also in diesen Gegenden ein lebhafter Zusammenfluß von Fremden und von Einwohnern aus allen Theilen Palästinas Statt.

Digitized by Google

finden.*) — Das Hinaufsteigen Christi auf den Berg ist, wie wir aus Lucas ersehen, veranlaßt durch die großen Volkshaufen, von welchen zurückgezogen Christus die Nacht in stillem Umgange mit Gott zuzubringen wünschte. Der Name des Berges wird nicht erwähnt, und dennoch hat er den bestimmten Artikel. Dies veranlaßt, nach dem Vorgange mehrerer Aelteren, Storr, Kuinöl, Gratz und Andere, anzunehmen, daß der bestimmte Artikel hier für den unbestimmten stehe, wie dies ja auch im Hebräischen Statt finde;**) Ewald und Winer in Simonis lexicon hebr. s. l. ה haben gezeigt, daß im Hebräischen eine solche Verwechselung nicht Statt finde, nur würde man auch nicht mit Winer in der N. T. Grammatik S. 96. schlechthin leugnen dürfen, daß sich in irgend einer Sprache die bestimmte Bedeutung des articulus definitus jemals verwischen könne, denn das Gegentheil zeigt der status emphat. in den aramäischen Dialecten. Seit der Zeit haben nun die Erklärer τὸ ὄρος als Bezeichnung eines bestimmten Berges angesehen, von welchem vorausgesetzt wurde, daß ihn die Leser kannten, wie Dr. Fritzsche sagt: ascendit montem, quem nostis. Allein Matthäus hat ja gar nicht erwähnt und Lucas eben so wenig, in welcher Gegend von Galiläa sich Jesus eben befand; wollte man erwiedern, daß dies Math. 8, 5. und Luc. 7, 1. nachgebracht werde, so befriedigt das nicht, da ja der Leser, wenn er den Anfang liest, nicht ahnen kann, was drei bis vier Blätter nachher kommt. Ueberdies kommt auch sonst noch das ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος so vor, daß man über die Gegend, wo es geschah, ganz ungewiß bleibt, und zwar nicht bloß bei Matthäus, den man auf diesen Grund hin wieder beschuldigen könnte, zu wenig individuell zu seyn, sondern auch bei Lucas C. 9, 28.

---

*) Es gehört hieher eine Abhandlung von Leß, de Galilaea opportuno Servat. miracul. theatro, Opusc. T. II.

**) Coccejus, welcher ebenfalls den Artikel hier so erklärt, hat selbst Jes. 7, 16. bei הַנַּעַר den bestimmten Artikel für den unbestimmten nehmen wollen, wodurch die directe messianische Erklärung am leichtesten gerechtfertigt wäre; obwohl freilich ganz im Widerspruche mit dem Zusammenhange.

Digitized by Google

bei Markus C. 3, 13. und selbst bei Joh. C. 6, 3. u. 15. Sollte es nun nicht richtiger seyn zu sagen, daß der Art. in diesen Fällen Bezeichnung des Genus sei, wie sonst τὰ ὄρη Matth. 18, 12? Wie הָהָר im Hebr., so wird auch τὸ ὄρος im Sinne von ἡ ὀρεινή gebraucht, d. LXX. setzen bald dieses 1 Mos. 14, 10. 5 M. 2, 37. Jos. 2, 16., bald τὸ ὄρος 1 M. 19, 17. 19. 30. 31, 23. 25. 36, 8. 9. Dann hätte der Ausdruck eine ähnliche Unbestimmtheit, wie etwa ἐν ταῖς ἐρήμοις bei Lukas C. 5, 16. Es scheint mir nämlich, daß man sonst in d. ang. St. doch immer wieder den bestimmten Art. für den unbest. fassen müßte. Das Gebirgsland überhaupt darunter zu verstehen, wird aber auch um so annehmlicher, wenn wir erwägen, wie die Gebirge dieser Gegenden sich überall zu Hochebenen gestalten, und wie namentlich der See Tiberias ringsumher von den Höhen in einen Kessel eingeschlossen wird. Demnach würden wir, wenn in den Evang. τὸ ὄρος steht, zuweilen nur unbestimmt an die Hochebenen zu denken haben, zuweilen aber auch an einen bestimmten Berg auf diesen Hochebenen. An unserer St. nun können wir ganz füglich gerade an den Berg denken, welchen die Tradition als den Ort der Rede bezeichnet. Wir kennen durch die Reisenden die Lage und die Umgegend von Kapernaum genau genug, um über jene Tradition ein sicheres Urtheil zu fällen. Denn während die bunte Scene der Geschichte in unaufhörlichem Wechsel über die Länder hinzieht, bleiben die Gestaltungen der Natur als unveränderliche Zuschauer stehen, und ein überaus wohlthuendes Gefühl ist es, in und an denselben die Merkzeichen einer alten Vergangenheit wieder aufzufinden. Die Lage von Kapernaum zu bestimmen, reichen die Data von Josephus, Adamnanus, Bonifacius, welche Bachiene zusammengestellt hat (II. 4. S. 186.), und die von Brocardus (S. 858.), dem Grafen zu Solms (S. 122. in dem Nürnberger Reißbuche 1659) hin. Der vorletzte fand 1283, und der Graf zu Solms im Jahre 1483 noch die Ueberreste von Kapernaum, während Korte 1737 auch nicht einmal mehr rudera erblickte. Bei Combinirung der verschiedenen Angaben ergiebt sich, daß Kapernaum beinahe an der nördlichen Spitze des gali-

Digitized by Google

läischen See's gelegen haben muß, wohin es auf der Grimmschen Karte von Palästina würklich verlegt ist. Ungefähr in dieser Gegend — nach der Angabe des Bracardus von dem Dorfe, welches zu seiner Zeit Kapernaum hieß, freilich noch eine deutsche Meile entfernt — liegt nun der von der Tradition bezeichnete Berg, den uns Pococke (II. §. 92.), Korte (Reise ins gelobte Land S. 308.) und Stephan Schulz (Leitungen des Höchsten Th. V. S. 198.) am Genauesten beschreiben. Er sieht von der Erde gegen Süden wie ein langer niedriger Hügel aus mit zwei Anhöhen auf der Morgen- und Abendseite; weshalb er auch heutzutage die Hörner (قرون) von Huttin heißt, von dem Dorfe, welches an der Westseite in schönen Limonien- und Orangengärten darunter liegt (mit Unrecht verlegt es also Grimm auf seiner Karte an die Ostseite). Die östliche Anhöhe ist oben 19 Schritte lang und 16 Schritte breit; etwa in der Mitte derselben befindet sich auf einer etwas erhabenen Stelle der Grund einer kleinen Kirche, als an dem Orte, wo der Erlöser gestanden haben soll. „Es ist gewiß", sagt Korte, „daß der Berg (zum Halten einer Predigt) sehr gelegen ist; auf seiner Höhe macht er eine mäßige Fläche, als eine Schüssel gestaltet, und auf den Seiten ist er gemach abhängig und allenthalben geschickt zu einer Kanzel oder einem Orte, wo viel Volk zuhören konnte." Ist nun nicht etwa die Rede nur überhaupt auf der Hochebene gehalten, sondern würklich auf einem Berge, so ist auch, da in dieser Gegend außer dem gegen 3 Meilen südlicher gelegnen Thabor kein anderer einzelner Berg sich befindet und sowohl die Entfernung von Kapernaum als die Beschaffenheit des Berges zum Halten einer solchen Rede ganz geeignet ist, gegen die Tradition, welche dieselbe hierher verlegt, nichts einzuwenden. Es kommt noch ein Umstand hinzu, welcher uns darüber in Gewißheit setzt, daß dieser Berg gerade da liegt, wo das alte Kapernaum gelegen haben muß. Josephus nämlich (de bello iudaico lib. III. c. 10. §. 8.) spricht von einem reichlich fließenden Quell, welcher selbst καφαρναούμ genannt wurde und welcher diese Gegend von Galiläa schön bewässerte. Brocardus nun (S. 858. des Nürnberger Reißbuchs) erwähnt einen lebendigen Quell, welcher unweit des Meeres, aus dem Berge

Digitized by Google

der Seligkeiten entspringe.*) Wenn es nun bei Lucas heißt, daß Jesus vom Berge herabsteigend auf einem τόπος πεδινός stehen blieb und daselbst die Volkshaufen Platz nehmen ließ, so hat man dabei nicht an die Ebene dicht bei der Stadt zu denken (τὸ πεδίον, ἡ πεδινή), sondern, wie eben das τόπος zeigt, an eine ebenere Stelle des Berges, da, wie uns die Reisebeschreiber sagen, sein Abhang nicht gäh ist. Schon die Reisebeschreiber des 13ten und 14ten Jahrhunderts und ebenso die späteren sagen uns, daß ein reicher Graswuchs viele Theile desselben bedecke; wie es Marc. 6, 39. Joh. 6, 10. heißt, daß sich die Volkshaufen auf dem Grase niederließen, so geschah es also auch hier.**) — Die Tageszeit, in welcher die Rede gehalten wur-

*) Daß sich würklich so ganz in der Nähe von dem alten Kapernaum ein Berg nachweisen läßt, der zum Halten der Rede geeignet ist, scheint ein unwesentlicher Umstand zu seyn; indeß ist er so ganz unwesentlich doch nicht, sondern etwa nur im Vergleich mit anderen viel wichtigerern Umständen, welche den historischen Charakter der evangelischen Geschichte bestätigen. Gesetzt es ließe sich nachweisen, daß die Umgegend von Kapernaum gar nicht gebirgig war, daß sich auch gar kein einzelner Berg in der Nähe fand, würde nicht dieser Umstand, mit anderen zusammengenommen, den Verdacht gegen die geschichtliche Treue des Evangeliums um Vieles erhöhen? Nachweisungen, wie der Evangelist selbst in kleinen und geringfügigen Details so ganz mit der Geschichte übereinkommt, haben um so mehr Bedeutung in einer Zeit, wie die unsrige, wo man so sehr bestrebt ist, die Evangeliengeschichte überhaupt und die des Matthäus insbesondere in ein dunkles und zufälliges Traditionengewirre zu verwandeln. Wie kann z. B. Schleiermacher (Studien und Kritiken 1832. IV. S. 746.) sagen: „den Berg, auf den Matthäus hier Christum steigen läßt, könnten wir nur im ganzen galiläischen Lande suchen" — während, wie wir sahen, die Localität von Kapernaum durchaus mit der Angabe des Evangelisten übereinstimmt.

**) Wenn Kaiser in seiner synoptischen Zusammenstellung der Evangelien S. 83. und nachher wieder in seinem commentarius, quo linguae aramaicae usus ad iudicanda et interpretanda plura Novi Test. loca defenditur. Norimb. 1831. S. 8. das τόπος πεδινός aus d. Chaldäischen שפולא der Bergabhang, die Ebene

Digitized by Google

de, sehen wir aus Lucas, es war der frühe Morgen, und nun denke man sich den Reiz dieser galiläischen Landschaft und des orientalischen Himmels über ihr, um sich jetzt beim Lesen den Eindruck zu reproduciren, den die Worte beim Hören machten.

Während sonst in der ganzen Erscheinung des Gottessohnes auf Erden das Göttliche das Prunklose und Unscheinbare gesucht hat, hat es die reizendste und bezauberndste Stätte der Natur zum Tempel seines Auftretens aufgesucht. Mit dem Schönsten, was sie in ihrer Heimath kennen, vergleichen die Reisenden die Berglandschaften Galiläas, der Schwede Hasselquist mit Ostgothland, der Engländer Clarke mit den romantischen Thälern von Kent und Surrey, die Umgebungen des galiläischen See's mit denen des Genfer. Das sagen sie in der jetzigen Zeit, wo die schwere Hand des türkischen Scepters wie ein Fluch Gottes über dem sonst so reichen Lande liegt, und was muß es erst in den Tagen gewesen seyn, wo der Heiland der Welt daselbst wandelte! Selbst Josephus, wo er auf Galiläa zu sprechen kommt, wird beinahe dichterisch gestimmt; „Wunderbar," sagt er (de bello iudaeo III. 10. 8.) „ist das Land am See Genesareth von Natur und Schönheit. Schon von selbst bringt das Land bei seiner Fruchtbarkeit alle Gewächse hervor, dazu haben die Landbebauer die verschiedensten gepflanzt, denn die Temperatur der Luft sagt jedem von ihnen zu. Dort wächst der Nußbaum in großer Fülle, der sonst der Kälte bedarf, dort die Palme, welche sich der Hitze erfreut, dort neben einander der Feigen- und Oelbaum, denen eine mildere Luft zusagt. Ein Wettstreit der Natur scheint Statt zu finden, welche das Streitende in Eins zusammenbringen möchte, und ein schöner Wettstreit der Jahreszeiten, indem eine jede von ihnen der anderen das Land streitig machen möchte." Vorzüglich reizend muß aber die Herr-

erläutern will, so sieht man nicht ein, warum diese Erläuterung aus dem Chaldäischen entnommen werden soll, da doch das Griechische ebenfalls ebener Platz heißt; den Fuß des Berges soll das Wort aber gewiß hier nicht bezeichnen, indem sonst nicht von einem einzelnen τόπος die Rede wäre, sondern τὸ πεδίον stehen würde, oder ἡ ἕδρα τοῦ ὄρους.

Digitized by Google

lichkeit der Gegend sich in Einem Blicke darstellen gerade von dem Orte aus, wo der Erlöser seine Rede hielt. Wie uns Korte sagt, so hat man dieselbe Aussicht von diesem frei liegenden Berge, wie vom Thabor. Weithin die reiche blühende Landschaft Galiläa's, im Norden der beschneite Hermon, im Westen der waldige Carmel, — Maundrell sah vom Thabor selbst das mittelländische Meer — und in der Entfernung eines Steinwurfes der heitere, von Berg und Wald umkränzte galiläische See, und dazu nehme man die Unbewölktheit des südlichen Himmels und die feierliche Stille des frühen Morgens.*) „Der ganze Auftritt," sagt Heß, „hat etwas traulich-ernstes, etwas einnehmendes und würdevolles. Der offene Himmel über ihm, die ländliche Gegend umher bildeten einen Naturtempel; keine Synagoge, selbst der Tempel der Hauptstadt nicht, konnte einen so feierlich-tiefen Eindruck machen. Nichts fand sich in dieser Umgebung, das zu den Formalitäten, die den gewohnten Lehr-Vortrag der Judenlehrer begleitet hätten, gehört. Er setzte sich auf der Anhöhe nieder und fing, die nächst um ihn herstehenden Jünger ins Auge fassend, also an: Selig sind die geistlich Armen." — .

Aber auch die Erwartungen, welche die hier Versammelten mitbrachten, müssen wir erwägen, um sowohl den Eindruck der Rede uns vollständig vorzustellen, als auch den Grund, warum der Erlöser gerade das vorträgt, was er vorträgt, zu begreifen. Die Rede ist in der ersten Zeit seines Wirkens gehalten; er hatte, wie uns viele Stellen zeigen, vor der Menge des Volkes sich niemals bestimmt für den verheißenen Messias erklärt, obwohl er es auch andererseits oft genug andeutete und unter gewissen Umständen aussprach; wir können hiebei die Absicht nicht verkennen, denen, die ein redliches Verlangen nach dem Verheißenen hatten, sich zu erkennen zu geben und zu gleicher Zeit, der rohen Masse, welche so gern durch

*) Die Gefühle eines warmen Verehrers Christi an dieser Stätte bei herein dunkelndem Abende im Vollgenuß der herrlichen Natur und der Rückerinnerung an die Worte, die einst hier erschallt waren, schildert uns ein englischer Reisender Wilson, Travels in the holy land, ed. 3. 1831. II. p. 6.

Digitized by Google

ihn ihre unlauteren Hoffnungen befriedigt hätte (Joh. 6, 15.), verborgen zu bleiben. Bei der gespannten Erwartung, welche in dieser Zeit nicht bloß unter den Juden, sondern, wie Tacitus bezeugt, von ihnen aus verbreitet überhaupt im Orient herrschte, daß das von den Propheten verheißene Heil in kurzem anbrechen werde, bei den mancherlei Andeutungen, die Jesus selbst gegeben, und bei den Wunderthaten, die er verrichtete, konnte es indeß nicht fehlen, daß nicht die Einen in ihm würklich den verheißenen Messias erblickten (Joh. 6, 14. 7, 41.), die Anderen wenigstens einen wunderbaren Gottgesandten. Nur ein geringerer Theil mag ihm als einem gewöhnlichen Schriftgelehrten zugehört haben. Der ganze Charakter auch dieser Rede selbst und einzelne Aussprüche, wie C. 5, 17. 7, 21. 22. zeigten deutlich, daß ein Höherer, als ein gewöhnlicher Lehrer hier sprach; am Schlusse derselben verleugnet auch nicht die Zuhörerschaft diesen Eindruck (C. 7, 28. 29.). Gerade die höheren Erwartungen aber, welche wohl der größte Theil der Zuhörerschaft schon mitbrachte, hatten nun auch bei Jesu auf den Inhalt der Rede Einfluß. Er benutzte gerade diese Gelegenheit, um im Gegensatze zu den fleischlichen und empörerischen Erwartungen und Hoffnungen Vieler die Natur seines Reiches und die Beschaffenheit der Jünger desselben darzustellen. Gerade dies ist die Veranlassung, warum er so seine Rede einleitet, gerade dies der Grund, warum er so viel Nachdruck darauf legt, daß der alte Bund nicht gewaltsam durch ihn umgestoßen werden solle (C. 5, 17. 18.), und daß er einem falschen Libertinismus gegenüber ein, wenngleich geistiges, doch noch viel strengeres Band, als das des alten νόμος aufstellt.

Uebersicht über V. 3—12.

Gleich der Anfang der Rede tritt einerseits in scharfen Gegensatz zu fleischlichen Erwartungen und Hoffnungen, und stellt andererseits auf das Schönste und Bestimmteste die Eigenthümlichkeit des neuen Bundes im Verhältnisse zum alten dar. Nicht vorzugsweise als Gesetzgeber und Richter, sondern als Seligmacher und zwar derer, die auf sich selbst keine Hoffnung setzen, kündigt auch hier in Uebereinstimmung mit so vielen an-

Digitized by Google

deren Stellen der Heiland sich an. Das Eigenthümliche dieses Anfanges hat schon Manche in der alten Kirche, und, wie wir S. 23. angaben, neuerlich wieder Stier bewogen, diese Bergrede als eine antistrophische Parallele zu der Berggesetzgebung auf Sinai zu betrachten, deren Mittelpunkt und Herz das Vaterunser im 6ten Cap. sei. Dieser Annahme fehlt es jedoch an Begründung, da ja das Vaterunser an jener Stelle nur wie beiläufig beigebracht wird und auf den Gedankengang der Rede keinen Einfluß hat. Der Kern unserer Rede ist ja vielmehr Gesetzgebung, so daß unsere Rede, als die geistliche Gesetzgebung der Christen, vielmehr eine würkliche Parallele bildet mit der Gesetzgebung auf Sinai, nur daß, wie dies in der Natur einer neutestamentlichen Gesetzgebung liegt, dieselbe durch Seligsprechung Derjenigen eingeleitet wird, welche ihre eigene Ohnmacht empfinden, und insofern schon die Hinweisung auf jenen Quell der Kraft des Christen enthält, welchen uns andere Stellen deutlicher kennen lehren. Es werden daher auch diese Makarismen schon deshalb nicht mit der Segnung, welche neben der Verfluchung die Sinaitische Gesetzgebung begleitet (5 Mos. 27.), paralleliſirt werden dürfen, wogegen auch übrigens das בָּרוּךְ an jener Stelle spricht, von dem μακάριος nicht als Uebersetzung angesehen werden kann, vielmehr kommt dieses fünfundzwanzig Mal in den Psalmen vor als Uebersetzung von אַשְׁרֵי.

Die Makarismen bilden, wie wir sagten, zunächst einen Gegensatz gegen die fleischlichen Messiaserwartungen, nur daß man diese temporellen und localen Beziehungen nicht als die einzigen ansehen darf. *) Die Aussprüche Christi stellen näm-

*) Einer der treuesten Anhänger Semler's im Temporaliſiren und Localiſiren der neutestamentlichen Aussprüche war Eichhorn. An einer Stelle der allg. Bibl. beklagt er, daß leider noch immer den neutestamentlichen Aussprüchen ein allzuumfassender Sinn beigelegt werde, und bemerkt sehr naiv, daß dieser ungünstige Umstand für die Exegese auch so lange nicht aufhören werde, als die Prediger genöthigt würden, über Bibeltexte zu predigen, wo sie dann doch immer die Aussprüche Jesu als für unsere und alle Zeiten geltend behandeln müßten. Der

Digitized by Google

lich in genauer Folge die Entwickelung des geistlichen Lebens dar. Freilich ist die christliche Tugend nur eine, und in dem Keime des religiösen Lebens liegen alle Tugenden beschlossen, so daß „die verschiedenen Trauben des von dem himmlischen Vater in den Gläubigen gepflanzten Weinstockes“ *) immer zu gleicher Zeit vorhanden seyn müssen; indessen reift doch die eine früher als die andere, und man kann in so fern doch sagen, daß das geistliche Leben in seinen verschiedenen Stadien verschiedene Tugenden zur Reife bringe. Der erste Anfang ist das Bewußtseyn der inneren Armuth, des Bedürfnisses des Geistes; daraus geht hervor der Schmerz des Schuldbewußtseyns und der Unvollkommenheit; daraus die Gesinnung einer sanftmüthigen Demuth und das Verlangen nach der Gerechtigkeit. In dem Maße, als dieses Verlangen befriedigt ist und dem Menschen die Vergebung zu Theil geworden, erwacht die erbarmende Liebe gegen Andere, er wird rein von seiner Sünde und bestrebt sich den Frieden, den er selbst errungen, auch Anderen mitzutheilen. Aber die Welt versteht dieses sein Streben nicht, darum fügt Christus hinzu, daß jene Friedfertigen — die hier als solche dargestellt werden, welche die Gerechtigkeit bereits besitzen — um der Gerechtigkeit des Himmelreiches und um seiner selbst willen von der Welt würden verkannt und verschmäht werden. So schließt sich in diesen Einleitungsworten Glied an Glied aufs Schönste an einander, und auch in der Zahl der Makarismen findet Harmonie Statt, denn die Be-

---

Professor der Exegese vergaß aber, daß ohne diesen für die Exegese so ungünstigen Umstand niemals für die Exegese Lehrstühle würden errichtet worden seyn.

*) Ein schönes Bild, dessen Origenes von den hier gepriesenen Tugenden sich bedient (Tom. 16. in Ioann. Opp. T. III. p. 780.). — Basilius, indem er diese hier selig gepriesenen Tugenden aufführt, sagt: ἴσος ὁ κίνδυνος τοῖς πᾶσιν, ἐκὸς ἐλλειφθέντος, de bapt. l. 1. c. 3. (Dies Buch übrigens, welches wir noch öfter anführen werden, ist, wie gleich hier bemerkt werde, unächt, s. Combefisius und Garnier in Praef. ad T. II. Opp.)

Digitized by Google

schreibung des Zustandes der Bürger des messian. Reichs wird in der heil. Siebenzahl gegeben, die Verfolgung in den letzten zwei Makarismen beschrieben, die eigentlich nur einer sind, indem der letzte mit dem μακάριοί ἐστε nur eine Ausführung ist. — Die Verheißungen entsprechen der Beschaffenheit der Empfänger, den Armen wird der Besitz eines Reiches verheißen, den Betrübten Tröstung, den demüthigen Duldern Herrschaft, den Hungernden Sättigung, den Barmherzigen Barmherzigkeit, denen, welche ein reines Herzensauge haben, das Anschauen des Erhabensten, denen, welche Friede verbreiten, die Anerkennung ihrer Gottähnlichkeit. Alle diese verschiedenen Güter können wir auch die verschiedenen Trauben an dem Einen Weinstocke des Himmelreiches nennen. Daß indeß eine Steigerung in ihnen enthalten sei, wie namentlich Menken (Betrachtungen über den Matthäus. Bremen 1822. S. 293.) meint, können wir nicht sagen. Wäre dem so, so könnte ja nicht V. 10. noch einmal folgen: „ihrer ist das Himmelreich", weshalb denn auch Einige lesen wollten: ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι. Wenn man nämlich auch die vorangegangene Heptas als ein Ganzes betrachtet, und V. 10. als einen Zusatz ansieht, so würde man doch immer erwarten müssen, daß den um der Gerechtigkeit willen Verfolgten eine höhere Seligkeit verheißen würde, als den geistlich Armen; ferner würde die Verheißung V. 7. vor der in V. 6. stehen, und die in V. 8. würde wohl die letzte seyn; überhaupt aber muß man sich ja die Verheißungen so denken, daß sie angeben, was jeder Tugend zu Theil wird, wenn sie sich vollendend alle übrige mit in sich schließt, so daß also eigentlich kein Makarismus einer allein gilt.

Es ist auch noch aufmerksam zu machen auf die Aehnlichkeit, wie der Erlöser hier sich ankündigt und in der Synagoge von Nazareth Luc. 4, 18. Er schlägt dort die prophetische Stelle Jes. 61, 1. auf, und verkündigt, daß sie in ihm erfüllt sei; hier bezieht sich V. 1. ebenfalls auf den ersten Vers in Jes. 61. und V. 4. auf den zweiten. Ueberhaupt ist diese Rede reich an alttestamentlichen Anspielungen. Ferf in seinem specimen p. 56. hat die alttestamentlichen Anklänge, wiewohl nicht vollständig, gesammelt. Die Wahl dieser Diction

Digitized by Google

war gewiß sehr zweckmäßig; wie viel aufmerksamer mußte das Volk werden, wenn die bekannten heiligen Sprüche ihm ins Ohr tönten, und legte sie der Erlöser geistig aus, wie mußten die Zuhörer um so viel tiefer in das Verständniß des A. T. eingeführt werden. Chrysostomus: ἀπὸ τῶν συντρόφων αὐτοῖς ῥημάτων ἐνυφαίνει τὸν λόγον, ὥστε μὴ παντάχοῦ ξενοφωνεῖσθαι.

V. 2. Ich mache hier nur eine Bemerkung zu der Phrase ἀνοίγειν τὸ στόμα, weil dieselbe in neuerer Zeit besprochen worden ist. Schon von früh an hat man eine Emphasis darin gesucht und gefunden. Chrys. sagt — weil nämlich gleich darauf ἐδίδασκεν folgt — der Evangelist wolle andeuten, daß auch Christi Schweigen ein Lehren gewesen sei. Unser Luther knüpft daran gleich die dreifache Regel für den Prediger, die er auch anderwärts giebt: „Tritt frisch auf, thu's Maul auf, hör' bald auf," und erklärt das Aufthun des Mundes von dem getrosten unerschrockenen Predigen „dürre herausgesagt, niemand angesehen noch geschont, es treffe wen oder was es wolle." Etwa Beza abgerechnet, haben nun auch fast alle Anderen den Ausdruck so genommen, daß er dem nachfolgenden ἐδίδασκεν eine Emphasis mittheile — die Meisten, wie Luther, die Emphasis des lauten freimüthigen Zeugens, Lehrens, Einige des erhabenen oder längern Lehrvortrages. Zwischen den Hebraisten und Puristen knüpfte sich dann auch ein Streit an, ob der Ausdruck mit Beza, Vorstius, Gataker für einen Hebraismus zu halten sei oder vielmehr für classisch. Georgi in seinen vindiciae N. T. l. III. c. 4. §. 45. brachte Beispiele bei, daß selbst die Prosaiker, wie Isokrates und Demosthenes λύειν τὸ στόμα so gebraucht hätten; Balth. Stolberg, daß bei Aeschylus, Sophokles οἴγειν, ἐκλύειν τὸ στόμα so vorkomme. Die neueren Exegeten, wie Rosenmüller, Schleusner, Kuinöl betrachteten den Ausdruck als Pleonasmus. Die Neuesten, namentlich Dr. Fritzsche, Wahl, Meyer, geben weder das eine noch das andere zu, vielmehr komme die Phrase auf zwiefache Weise vor. In einer Anzahl von Stellen bedeute sie: diducere os ad loquendum und bezeichne nach der malerischen

Digitized by Google

Umständlichkeit der Orientalen das, was dem Acte des Sprechens vorangeht; in einer anderen Classe von Stellen bedeute es schlechthin loqui. Diese Behauptung stellt die Sache zu sehr auf die Spitze, und wird dadurch unrichtig. Wird wohl das ἀνοίξας τὸ στόμα an jeder Stelle hinzugefügt werden können, wo ἔλεγε oder εἶπε steht? Gewiß nicht. Vielmehr tritt eben diese Umständlichkeit der Bezeichnung da ein, wo der Ausdruck etwas Feierliches erhalten soll, mithin theilt er auch dem λέγειν etwas Emphatisches mit, wie dies die Stellen Hiob 3, 1. 32, 20. A. G. 8, 35. 10, 34. zeigen. Ferner in den Stellen, wo ἀνοίγειν τὸ στόμα nach der Ansicht Jener geradezu die Stelle von λέγειν vertritt, findet wenigstens in der Regel derselbe Fall Statt; es würde lächerlich klingen, wenn bei jedem unbedeutenden Worte ἀνοίγειν τὸ στόμα das λέγειν vertreten sollte. Und zwar kann es durchaus nicht geleugnet werden, daß jene Phrase häufig das laute Sprechen und somit eben, wie es Luther faßte, das zuversichtliche Sprechen bezeichnet: Sprüchw. 31, 8. 9. Ezech. 3, 27. 33, 22. Sirach 15, 5. 20, 14. 24, 2. 2 Kor. 6, 11. vgl. קָרָא בְגָרוֹן Jes. 58, 1., welches ja ebenfalls das zuversichtliche Auftreten bezeichnet; im Hebräischen steht in den angeführten Stellen überall פָּתַח פִּי; eine andere Art von Emphasis liegt in פָּצַר פִּי; dieses, ursprünglich auch nur den Mund aufthun, bezeichnet vorzugsweise das unbedachtsame, unvorsichtige Sprechen. An unserer Stelle möchte vorzüglich die Bemerkung des Pellicanus richtig seyn, daß das ἀνοίξας τὸ στόμα eine längere Rede erwarten läßt, und damit hängt ja dann auch der Begriff des Feierlichen zusammen.

V. 3. Wir haben bei diesem Verse zuerst die Construction zu erwägen. Von dem in seinen Erklärungen oft eigenthümlichen Olearius ist nämlich in Vorschlag gebracht worden, den Dativ τῷ πνεύματι als nähere Bestimmung mit μακάριοι zu verbinden; auch Wetstein*), Heumann, Michaelis,

*) Wetstein unterscheidet sich indeß dadurch von den Anderen, daß er unter πνεῦμα Gottesgeist verstanden wissen will, so daß τῷ πνεύματι ein Dativ des Urtheils ist, wie im Griechischen z. B.

Digitized by Google

Paulus haben diese Construction angenommen. Gegen dieselbe hat sich namentlich Knapp mit Gründlichkeit erklärt. Der nächste Einwand ist der aus der Stellung der Worte; die Nachsetzung des τῷ πνεύματι werden nun aber jene Interpreten dadurch rechtfertigen wollen, daß eine wörtliche Uebertragung aus dem Original Statt finde. Knapp will freilich nicht zugeben, daß, wie einige seiner Recensenten meinten, es geheißen haben könne: אַשְׁרֵי הֶעָנִיִּים רוּחָם; fügt man indeß zu רוּחַ das Pronomen hinzu: רוּחָם, so läßt sich gegen diesen Accus. absol. nichts einwenden. Aber allerdings hätte der Evangelist die hebräischen Worte, wenn sie so lauteten, sehr zweideutig übersetzt. Außerdem ist zu erwägen, daß 1) bei dieser Construction die Symmetrie dieses Makarismus mit den übrigen zerstört würde. 2) daß die übrigen Makarismen sich nicht wohl anschließen würden, wenn der erste schlechthin nur von der leiblichen Armuth handelte. 3) läßt das καθαροὶ τῇ καρδίᾳ in V. 8. auch hier uns an die gewöhnliche Construction denken. Ueberhaupt wäre man nicht auf diese von keinem Uebersetzer und Erklärer der frühern Zeit angenommene Construction verfallen, wenn man nicht geglaubt hätte, den Lucas, welcher bloß μακάριοι οἱ πτωχοί hat, mit Matthäus in Uebereinstimmung bringen zu müssen,*) weshalb denn Olearius sogar οἱ πτωχοὶ an unserer Stelle als den Vocativ angesehen und das Pronomen der dritten Person αὐτῶν in der Bedeutung

---

ὡς ἐμοί (Matthiä, Gr. Gramm. 2. A. §. 388.) = ἐνώπιον τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, τοῦ πνεύματος τῆς ἀληθείας „nach Gottes Urtheil sind glücklich."

*) Bei dem Dr. Paulus waltet indeß noch ein anderer Grund ob, welcher den Geist, in welchem man am Anfange dieses Jahrhunderts — und freilich ist für Viele diese Vergangenheit noch immer Gegenwart — so sehr charakterisirt, daß die darauf bezügliche Stelle hier nicht übergangen werden darf. „Hätte Jesus — so heißt es bei Dr. Paulus — οἱ πτωχοὶ τ. πνεύματι verbunden, so wäre עֲנִיֵּי־רוּחַ als innerlich leidende, herzlich betrübte zu denken. Aber zu wünschen, daß seine Lehranhänger das seyn möchten, konnte Jesus, der heitere Beförderer des Frohsinns, nie denken."

Digitized by Google

ὑμῶν genommen hat. Können wir nun jene Uebereinstimmung des Matthäus und Lucas auf andere Weise viel leichter finden, so ist kein Grund vorhanden, die gezwungene Construction zu erwählen.

Wir wenden uns also zur Erklärung des πτωχοὶ τῷ πνεύματι, wo wir durch alle Jahrhunderte hindurch ungemein viele verschiedene Modificationen der Auffassung finden. Wir können die Auslegungen in drei Classen theilen, die eine bezieht die Worte auf leibliche Armuth, die andere auf geistliche und die dritte Classe sucht beides zu verbinden. Die Beziehung auf leibliche Armuth tritt am schärfsten hervor bei denjenigen Auslegern der römischen Kirche, welche diesen Ausspruch, in Verbindung mit Matth. 19, 21. und einigen anderen Stellen, als ein consilium evangelicum paupertatis voluntariae betrachten. Man nimmt alsdann, wie Maldonatus thut, πνεῦμα schlechthin in der Bedeutung: voluntas, mit Berufung auf Matth. 26, 41. Röm. 1, 9. 1 Cor. 7, 34. Ephes. 4, 3. Diese Erklärung findet indeß schon in der alten Kirche ihre Stütze. Hieronymus erklärt: qui propter spiritum sanctum voluntate sunt pauperes, und Basilius, obwohl er in einer anderen Stelle die Worte wieder anders zu fassen scheint,*) sagt in der Homilie zu Psalm 33, 5. T. I. 147.: οὐκ ἀεὶ ἐπαινετὴ ἡ πτωχεία, ἀλλ' ἡ ἐκ προαιρέσεως κατὰ τ. εὐαγγελικὸν σκοπὸν κατορθουμένη. πολλοὶ γὰρ πτωχοὶ μὲν τῇ περιουσίᾳ, πλεονεκτικώτατοι δὲ τῇ προαιρέσει τυγχάνουσιν. οὓς οὐχ' ἡ ἔνδεια σώζει, ἀλλ' ἡ προαίρεσις κατακρίνει. οὐ τοίνυν ὁ ἐνδεὴς πάντως μακαριστὸς, ἀλλ' ὁ κρείττονα ἡγησάμενος τῶν τοῦ κόσμου θησαυρῶν, τὴν ἐντολὴν τοῦ Χριστοῦ. τούτους καὶ ὁ κύριος μακαρίζει λέγων· μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι. Ebenso in den reg. brev. interr. 205. Ebenso Gregor von Nyssa oratio prima de beatitudin. Ja auch diejenigen griech. Kirchenväter, welche wie Chrysostomus unter πτωχοί die geistlich Armen ver-

*) Im Commentar zu Jes. 14. §. 287. T. I. 597. erklärt er mit Berufung auf die neutestamentlichen Worte, πτωχοὺς δὲ οὐ τοὺς κατὰ χρήματα ἐνδεεῖς λέγει, ἀλλὰ τοὺς τῇ διανοίᾳ ἠλαττωμένους.

Digitized by Google

stehen, erklären nichts desto weniger τῷ πνεύματι durch τῇ προαιρέσει καὶ τῇ ψυχῇ. Unsere nächste Frage würde also seyn, ob τῷ πνεύματι die Bedeutung freiwillig haben könne? Abgeleiteterweise wohl, so wie in ἐκ καρδίας von Herzen auch der Begriff der Freiwilligkeit liegt; *) man kann den Gebrauch von ψυχικῶς 2 Makk. 14, 22. vergleichen. Die Freiwilligkeit würde doch aber hier immer nur Nebenbegriff seyn können, der Grundbegriff wäre immer „auf eine solche Weise, daß der Geist daran Antheil nimmt." — Ingeniös ist die Fassung des Wortes bei Clemens Alex. in seinem trefflichen Büchlein: quis dives salvus, welches zum Zweck hat zu zeigen, daß der Reichthum an sich ein ἀδιάφορον sei (§. 15.), bei dem es nur darauf ankomme, ob man sich seiner als ὄργανον zum Guten bediene (§. 14.); daraus folgert dann jener geistreiche Kirchenvater, daß mithin Christus, wenn er die Armen am Geist selig preise, solche meine, welche, mögen sie arm oder reich seyn, in ihrem Innern los von ihrem Besitzthum und mithin arm sind" **) — wozu dann eine vortreffliche Parallele wäre 1 Kor. 7, 29.: „die da haben, als hätten sie nicht" (vergl. Jer. 9, 23.) und Jak. 1, 9. 10.: καυχάσθω ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τ. ὕψει αὐτοῦ· ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ. Unter den neueren katholischen Auslegern hat Kistemaker den Ausspruch ähnlich wie Clemens gefaßt und zwar mit Berufung auf Ps. 62, 11. 1 Kor. 7, 30. 31.; unter den protestantischen

*) Der scharfsinnige Rich. Simon, der bei Gelegenheit der Kritik von Augustin's Erklärung der Bergrede in seiner histoire des commentateurs du N. T. auf unsere Stelle zu sprechen kommt, stimmt unerwarteterweise der streng kathol. Erklärung der Worte bei, und meint, πνεύματι könne ja wohl heißen veritablement, de coeur et d'affection, was dann der Sache nach so viel wie freiwillig wäre.

**) Danach muß man auch die andere dunklere Stelle bei Clemens im 4ten Buche der Strom. p. 484. erklären, wo er sagt, der Makarismus beziehe sich auf die, welche um der δικαιοσύνη willen εἴτε πνεύματι εἴτε περιουσίᾳ arm wären, d. i. „entweder würklich an Gütern oder nur in ihrem Innern."

Digitized by Google

tischen Auslegern aber Episcopius, Werenfels, Mosheim.*) — Unsere Reformatoren und mehrere andere protestantische Exegeten, welche gleichfalls unter der πτωχεία die leibliche Armuth verstehen, nehmen den Dativ, wie er ja sonst steht, als Bezeichnung der Art und Weise. „Diejenigen, welche auf eine geistliche Weise, d. i. mit Ergebung und Geduld arm sind.“ So der Verf. der Recogn. Clem. l. II. c. 28., Luther, Melanchthon, Joh. Gerhard, Calvin, Zwingli. — Fast eben so groß ist indeß die Anzahl derer, welche zur zweiten angegebenen Classe gehören und mit Vergleichung von Jes. 66, 2. unter der Armuth die Niedrigkeit und Demuth des Geistes verstehen. So Chrysostomus und seine Excerptoren, Origenes hom. 5. in Iosuam, tom. II. ed. de la Rue, Makarius Hom. XII., Athanasius quaestiones ad Antiochum, quaest. 91., Augustin und der Verfasser des opus imperfectum, Erasmus, Piscator, Hunnius, Calov, Spanheim, Knapp und fast alle Neueren. Auch diese Ausleger theilen sich indessen wieder in verschiedene Unterabtheilungen, indem die Einen den Dativ, der bei dieser Fassung Dativ der Rücksicht ist (wo die Hebräer und Syrer — auch zuweilen die Griechen — den Genitiv setzen) auf den Gegenstand, woran man arm ist, beziehen, und wiederum unter dem πνεῦμα entweder den Gottesgeist verstehen oder in partem malam den spiritus elatus, die ferocia animi, wie Augustin und Erasmus, oder wohl gar, wie es wenigstens Dr. Fritzsche thut, die eruditio und das ingenium, indem er übersetzt: fortunati homines ingenio et eruditione parum florentes**), während die Mei-

*) Daß im vierten Jahrhundert die Beziehung der Worte auf leibliche Armuth sehr verbreitet gewesen sei, darauf kann man auch aus dem Spotte des Kaisers Julian schließen, der in seinem 43sten Briefe sagt, er wolle nur die Güter der Christen confisciren lassen, damit sie — als die Armen — ins Himmelreich eingehen könnten.

**) Dieser Ausleger gehört nämlich nicht zur Classe derjenigen, welche πνεῦμα als das Subject der Armuth fassen; er nimmt es als

Digitized by Google

sten den Dativ auf das die Armuth empfindende Subject beziehen; so heißt es z. B. 1 Kor. 7, 34.: ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι. Will man diesen Sinn in der Uebersetzung ausdrücken, so wird man am besten mit de Wette übersetzen: „die arm im Geiste sind". Der Uebersetzung Luthers: „die geistlich Armen" giebt man zwar auch gewöhnlich denselben Sinn; Luther nahm es aber nicht in diesem Sinne, sondern seiner Erklärung gemäß „die auf geistliche Weise arm sind." Im Lateinischen wird die verschiedene Erklärung von leiblich oder geistlich arm auch auf die Uebersetzung Einfluß haben. Will man nämlich recht genau übersetzen, so müßte man egeni oder mendici übersetzen. Dies nämlich heißt πτωχός, während πένης dem pauper entspricht; letzteres leiten die griech. Grammatiker von πένεσθαι ab = ἐνεργεῖν „der durch Arbeit sein Brod erwirbt", ersteres von πτώσσειν πάντας; so giebt Ammonius den Unterschied an s. v. πένης, Eustathius ad Od. Σ. pag. 1833. und der Scholiast zu Aristophanes Plutos V. 548. Da nun insbesondere die katholischen Exegeten die Mönchsarmuth darunter verstehen, so müßten sie allerdings mendici übersetzen, welches sich auch statt des pauperes der Vulgata in einer Stelle bei Tertullian und bei dem Verfasser des opus imperfect. findet. Nimmt man den Ausdruck tropisch, so ist der Unterschied von πένης und πτωχός nicht festzuhalten, die Alten sprechen von einer πτωχεία τοῦ νοός und von einer πενία ψυχική; aber auch überhaupt ist der Unterschied nicht streng festgehalten worden. Die LXX. übersetzen gewöhnlich אֶבְיוֹן mit πένης und עָנִי mit πτωχός, sind aber darin nicht constant. Die Clementinen, welche doch den Ausspruch von der leiblichen Armuth erklären, führen Hom. 16. pag. 723. ed. Cot. geradezu πένητας statt πτωχοί an.*) —

---

das Object, woran man arm ist: quum nemo τῷ πνεύματι nisi de re, qua illi essent destituti, accipere non possit wonach dann πνεῦμα geradezu die Bedeutung eruditio erhält!

*) Recht grell wird der Unterschied zwischen πένης und πτωχός ausgesprochen in Aristophanes Plutos, wo der Eine sagt, ob nicht die πενία immer eine Schwester der πτωχεία sei und

Digitized by Google

Weder in der Erklärung noch in der Uebersetzung dürfen übrigens die Vertheidiger der geistigen Erklärung das Wort = τὰπεινός nehmen, wie es schon die griechischen Exegeten thun, welche sich dabei auch durch die Etymologie von πτήσσω leiten lassen. Es bezeichnet den Zustand oder das Gefühl des Nichthabens dessen, was man haben sollte, womit dann freilich die ταπεινοφροσύνη immer verknüpft ist, wie sie denn auch V. 5. erwähnt wird, die positive Seite wird dann in V. 6. ausgesprochen. Von der Armuth an geistigen Gütern kommt das Wort Offenb. 3, 17. vor; πλούσιος vom Reichthum an geistigen Gütern Offenb. 2, 9. 3, 17. 2 Kor. 8, 9. Jak. 2, 5. und in dem Briefe des Barnabas C. 19.: ἁπλοῦς τῇ καρδίᾳ καὶ πλούσιος τῷ πνεύματι, welche Stelle auch dazu dient, zu zeigen, daß τῇ καρδίᾳ und τῷ πνεύματι nicht streng zu unterscheiden sind. Vergl. auch Plato, Rep. VII. p. 521. St. οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι, οὐ χρυσίου, ἀλλ' οὗ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφρονος.

Was diejenigen Exegeten betrifft, welche beide Deutungen vereinigen, so sieht man bei den Meisten nicht recht deutlich, auf welche Weise sie das thun; wir erwähnen daher von dieser Classe nur die Neuesten und namentlich de Wette. Dieser hatte bekanntlich schon in seiner Abhandlung: Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus im 3ten Bande der Studien von

---

der Andere antwortet: das möchten wohl die sagen, die auch den Tyrannen Dionys und den Tyrannenfeind Thrasybul ähnlich fänden, V. 556; nichts desto weniger gebraucht der Scholiast in einem Scholion zu V. 594. πτωχοί ohne Unterschied von πένητες. — Die Uebersetzung mendici giebt dem Verf. des op. imperf. Gelegenheit zu einer eigenthümlichen Deutung. Er wirft sich nämlich die Frage auf, warum nicht geradezu humiles stehe und beantwortet sie sich so: ut non solum humiles ostendat, sed etiam indigentes humiles, qui sic sunt humiles, ut semper adiutorium Dei sint mendicantes. Die Bemerkung wäre ganz gut, wenn der griechische Text statt πτωχός das dem mendicus entsprechende προσαίτης hätte. Diese Stelle dient übrigens dazu, unwidersprechlich zu zeigen, daß der Verf. des op. imperf. den lateinischen Text commentirte.

Digitized by Google

Daub und Creuzer seine Ansicht über die Nationalpsalmen dargelegt und im Zusammenhange damit die Ansicht entwickelt, daß die אֲבִיוֹנִים und עֲנִיִּים in den Psalmen die unterdrückte leidende Volkspartei seien, welche man schon um dieser Unterdrückung willen auch, als die Frommen sich gedacht habe, so daß in jenen Worten die Begriffe gedrückt, demüthig, fromm in einander übergegangen seien. Nach eben dieser Ansicht erklärte er auch unsere Worte in der commentatio de morte Iesu expiatoria S. 88.

Von wo werden wir nun ausgehen, um unter diesen verschiedenartigen Ansichten einen festen Standpunkt zu gewinnen? Das Geschäft der Auslegung bewegt sich nothwendig in einem Cirkel, man kann nämlich nichts Einzelnes verstehen, ohne vom Ganzen eine Kenntniß zu haben und das Verständniß des Ganzen muß doch wieder am Einzelnen anfangen. So treten auch wir zu dem Ausspruche hinzu, nachdem wir uns bereits über den temporellen Endzweck der Rede die, in der Einleitung zu V. 3—12. ausgesprochene, Ansicht gebildet haben, mit der Erinnerung an ähnliche Aussprüche der Schrift, ganz besonders an Luc. 4, 18., wo doch der Erlöser ebenfalls die Absicht hat, die Natur seines Würkens zusammenfassend auszusprechen, und mit dem Eindrucke, den uns das vorläufige Verständniß der nachfolgenden Makarismen macht, und fühlen uns so von vorn herein gedrungen, das οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι in diesem Zusammenhange in der Bedeutung zu nehmen „die sich in ihrem Geiste arm fühlen“; nämlich — wird diese Armuth näher bestimmt — arm an der rechten Erkenntniß des Guten, an der Liebe dazu und am Frieden des Innern, oder nach V. 6. „arm an der δικαιοσύνη“.

Diese Erklärung ist diejenige, welche auch in aller Beziehung am nächsten liegt. Wollten wir nämlich den Dativ auf den Gegenstand beziehen, woran man arm ist, also arm = arm am Gottesgeiste, so würde der Makarismus etwas Unwahres haben, indem nicht der Zustand des Armseyns am Gottesgeiste zu preisen ist, sondern der des lebendigen Gefühls der Armuth — wiewohl man sagen könnte, daß die Worte sich auch in dem Sinne von arm fühlen fassen lassen

Digitized by Google

und überdieß das Mißverständniß, als ob das Armseyn an sich glücklich gepriesen würde, durch die nachfolgenden Makarismen, namentlich V. 6., abgewehrt wird. In der That muß man ja auch dann, wenn man den Dativ auf das Subject bezieht, übersetzen: die in ihrem Geiste arm sind, obwohl doch bei dieser Uebersetzung deutlicher wird, daß das sich arm Fühlen gemeint sei; dazu kommt noch dies, daß diese Auffassung die Analogie von עֲנִי רוּחַ für sich hat, wo רוּחַ doch nur der menschl. Geist ist. Vielleicht ist indeß Mancher dadurch noch nicht befriedigt, und nimmt, weil ihm doch das ist einen Anstoß giebt, zu der Erklärung seine Zuflucht, welche die Armuth von der Armuth an Scheingütern versteht. Hier würde man aber zunächst dem Bedenken begegnen, daß sich der zweite Makarismus weniger genau anschließen würde, indem dort von einem Betrübtseyn die Rede ist, ohne Zweifel wegen des vorher erwähnten Mangels an den rechten Gütern; sodann würde die Verheißung nicht den übrigen Verheißungen entsprechen, denn die anderen verheißen alle gerade das, was fehlt; endlich möchte ich aber auch behaupten, daß man bei dem Ausruf: „Selig die innerlich Armen, denn das himmlische Besitzthum ist ihr!“ an gar nichts Anderes, als an das sich arm Fühlen denken könnte, und ist dies, so muß die Armuth sich auch auf die wahren Güter beziehen. — Daß ferner πτωχεία hier die geistl. Armuth und nicht die an äußeren Gütern sei, ergiebt sich aus dem Fortschritt des Gedankens bis zu V. 5., welcher, was unser Vers negativ ausspricht, positiv sagt. — Erklären wir nun die Worte so bestimmt von der geistlichen Armuth, so bleibt nur noch das Bedenken zu erörtern übrig, wie sich Lucas zu Matthäus verhalte. Lucas spreche doch nämlich offenbar von leiblich Armen und lasse also Christum etwas wesentlich Verschiedenes von dem sagen, was Matthäus ihn sagen läßt. Namentlich findet Clericus diesen Widerspruch so entschieden, daß er besonders darauf den hermeneutischen Schluß begründet, man dürfe es mit den Aussprüchen Christi nicht so genau nehmen. Gerade, wenn wir es etwas genauer nehmen, hebt sich der anscheinende Widerspruch. Daß Lucas nicht bloß die leibliche Armuth meinen könne, zeigt sich

Digitized by Google

ja aus der Natur der Verheißung; wer möchte χορτασθήσεσθε und πεινᾶτε auf Sättigung von äußeren Dingen und auf Hunger nach leiblichen Speisen beziehen? Vielmehr wird man sich nach den Worten des Lucas eine Beziehung auf Aeußerliches und Innerliches zugleich denken müssen. Der göttlichen Absicht nach soll inneres Leid und Buße durch äußeres Leid geweckt werden, und der Erfahrung nach ist ja würklich, wie die Nacht der Alten, so auch die Nacht der Leiden in der Regel die Göttermutter, von welcher das Heilige geboren wird. Wo Reichthum an Scheingütern ist, also Befriedigung der irdischen Seite des Menschen, da wird dieser es am wenigsten gewahren, daß die ἀληθιναί, wie sie Lucas C. 16, 11. schön nennt, ihm fehlen, daß er nicht πλουτῶν εἰς θεόν ist (Luc. 12, 21.). Τοῖς γὰρ πλουσίοις, sagt bei Plato das Sprüchwort, πολλὰ παραμύθια. Man vergleiche die alttestamentliche prophetische Strafrede, welche Jacobus C. 5, 1—5. den Reichen hält. V. 5. heißt es dort: „Sie haben ihre Herzen genährt;“ also ihre Bedürfnisse mit Scheingütern befriedigt. Daher jene Warnungen Sprüchw. 23, 4. 28, 11. 20. Sir. 13, 2. 22. 13, 4. Als Typus ist uns der reiche Mann Luc. 16. gegeben und jener, der seine Scheuern erweitert. Diese allgemeine Wahrnehmung bestätigt sich ja bei der Gründung der ersten christlichen Kirche und in der christlichen Gemeinde alle Zeit aufs sichtbarste, wo es immer die Armen, die äußerlich Bedrückten waren, in denen am ehesten die Sehnsucht nach dem geistlichen Heil erwachte (1 Kor. 1, 26. Jac. 2, 5.). Von dieser Seite aus ist denn auch zu bestimmen, was die oben angeführte de Wettische Bemerkung, die man sich seitdem allgemein angeeignet hat, Wahres enthält, daß nämlich dem Hebräer im Begriffe des Armen und Unterdrückten auch der des Demüthigen und Frommen lag. Die דַּלִּים, אֶבְיוֹנִים, עֲנִיִּים, in den Psalmen, bei den Propheten und im Hiob sind die Armen und in ihrer Armuth Gottesfürchtigen, zum Theil auch fromm gewordenen und in der Armuth erhalten um ihrer Gottesfurcht willen, nämlich durch die machthabenden gottlosen Unterdrücker. Der Begriff der äußerlichen und innerlichen Armuth scheint demnach, wie von einer großen Anzahl von Aus-

Digitized by Google

legern verkannt ist, verbunden zu seyn in jener Stelle, die zu allernächst hieher gehört, in Luc. 4, 18. und ebenso Luc. 1, 53. und Matth. 11, 5. *) Daß in Luc. 4, 18. die πτωχοί so wie in Jes. 61, 1. die עֲנָיִים nicht bloß die äußerlich Armen, sondern auch die Gedemüthigten sind, ergiebt auch der Zusatz τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν. Auch in dem μικροὶ οὗτοι Matth. 10, 42. 18, 6. scheint die innerliche und äußerliche Beziehung verbunden werden zu müssen. Umgekehrt bezieht sich 1 Kor. 4, 8. das κεκορεσμένοι ἐστέ vorzugsweise auf das Innere, allein es ist dabei die Beziehung auf das Aeußere nicht ausgeschlossen; die korinthische Gemeinde war wohlhabender als die übrigen; ihrer Wohlhabenheit stellt Paulus die äußere Noth und Unansehnlichkeit der Apostel gegenüber, vgl. 2 Kor. 6, 10. den Gegensatz von leiblich und geistlich reich. — Demzufolge wird also zwischen Matthäus und Lucas in Bezug auf diesen ersten Makarismus kein wesentlicher Unterschied Statt finden. Wenn es sich aber fragt, welcher Evangelist genauer die Worte Christi berichtet habe, so werden wir, nachdem erwiesen worden, daß Matthäus in seinem Berichte von der Bergpredigt genauer ist, erwarten müssen, daß er auch hier die Worte Christi genauer mitgetheilt habe. Diese Voraussetzung bestätigt sich nun auch, indem man viel eher begreift, wie ungenauere Berichterstatter den Zusatz geistlich weglassen konnten, da zumal der terminus אֶבְיוֹנִים und עֲנִיִּים schlechthin schon aus dem A. T. bekannt und geläufig war, als wie ihn andere zusetzen konnten — hat doch das πτωχοί Matth. 11, 5. Luc. 4, 18. keinen Zusatz erhalten. Ja, erinnern wir uns an den temporellen Zweck, den der Herr dabei hatte, daß er gerade mit diesen Makarismen anhub, nämlich, wie oben gesagt wurde, die auf äußerliche Beglückung allein gerichtete Messiashoffnung niederzuschlagen, so erscheint jener Zusatz hier besonders nothwendig.

*) Hinsichtlich dieser Stelle schwankt Luther. Das eine Mal sagt er: „So sind diese Armen gewiß nicht die Bettler und leiblichen Armen, sondern die geistlichen Armen“ (bei Walch, XII. 120.), das andere Mal verbindet er die Beziehung auf leibliche und auf geistige Armuth (bei Walch, XI. 1342.).

Digitized by Google

Die Verheißung, welche den geistlich Armen gemacht wird, entspricht der gepriesenen Tugend; die Armen erhalten den Besitz eines himmlischen Reiches. Die βασιλεία τοῦ θεοῦ — bei Matthäus beständig βασιλεία τῶν οὐρανῶν — wird in der Bergpredigt auch noch erwähnt weiter unten V. 10. 19. 20. 6, 10. 7, 21. Eine allseitige Erörterung dieses überaus reichhaltigen Begriffes erfordert ein eigenes Werk. Da nun zumal der terminus hier keine ganz genau eingehende Untersuchung fordert, so begnügen wir uns mit Grundzügen derselben; auf eine allseitig befriedigende Behandlung des Gegenstandes kann man dabei nicht verweisen. Das Werk von Fleck hat zwar vielerlei gesammelt, aber auch sehr viel Fremdartiges mit Weitläufigkeit eingemischt und ermangelt des vereinenden und systematischen Geistes. Wenn Carl Gottfried Bauer den Plan zu seiner Arbeit durchgeführt hätte, welchen er dem Anfange nach in der Abhandlung verfolgt: de causis, quibus nititur rectum super ratione regni divini in N. T. passim obvia iudicium (commentationes theol. ed. Rosenmüller und Maurer I. P. 2.), so hätte sich davon etwas erwarten lassen, wenigstens hat kein neuerer Schriftsteller, der diesen Gegenstand behandelte, ihn so nach allen Seiten hin erwogen. Manches recht Gute enthält auch die Abhandlung von Sartorius: über den Zweck Jesu bei Stiftung eines Gottesreiches. Unter dem, was in dogmatischen Werken in neuerer Zeit über den Gegenstand gesagt worden ist, scheinen mir die hingeworfenen Winke in Baumgarten-Crusius biblischer Theologie S. 149—157. besondere Beachtung zu verdienen. Am meisten hat man sich immer damit beschäftigt, den historischen Zusammenhang der neutestamentlichen Lehre mit den Rabbinen darzuthun, welches indeß auf jeden Fall ein unwichtigeres Geschäft ist, sobald wir zugeben, daß der Erlöser mit jenem Ausdruck andere Begriffe verband, als die Rabbinen. — Zweierlei Mängel finden sich vorzüglich in der gewöhnlichen Behandlung dieser Lehre. Einmal werden von Vielen die verschiedenen Seiten und Beziehungen, welche die βασιλεία τοῦ θεοῦ hat, als verschiedene Bedeutungen des Wortes neben einander gestellt, ohne durch Aufsuchung des

Digitized by Google

Grundbegriffes die Einheit derselben darzuthun, oder aber, was noch schlimmer ist, es wird eine einzelne Seite des Begriffes ausschließlich festgehalten mit Verkennung der übrigen. Der erstere Mangel tritt z. B., um einen älteren Ausleger zu nennen, bei Euthymius hervor, welcher zu Matth. 3, 2., nachdem er vorher gesagt, Christus selbst werde an d. St. βασ. τ. οὐρ. genannt, bemerkt: ἡ βασιλείαν οὐρανῶν λέγει τὴν πολιτείαν τῶν ἀγγέλων, ἣν ὁ Χριστὸς ὅσον οὔπω νομοθετεῖν ἔμελλε διὰ τῶν εὐαγγελικῶν ἐντολῶν. λέγεται δὲ βασιλεία οὐρανῶν καὶ ἡ ἀπόλαυσις τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀγαθῶν. δηλοῖ δὲ καὶ ἄλλα πλείονα τὸ ὄνομα τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, πολυσήμαντον ὄν, ὡς προϊόντες εὑρήσομεν. Von den Auslegern der mittleren Zeit gehört hieher die Note von Zwingli zu Joh. 3, 3.: capitur hic regnum dei pro doctrina coelesti et praedicatione evangelii ut Lucae 18., capitur aliquando pro vita aeterna Matth. 25. Luc. 14., quandoque pro ecclesia et congregatione fidelium ut Matth. 13, 24. Ueber diese unbestimmten Angaben sind aber auch die neueren Lexicographen Schleusner und Bretschneider noch nicht hinausgekommen; besonders mangelhaft ist dieser Artikel bei dem letzteren. Er geht von dem rabbinischen Begriffe aus, den er auch im N. T. findet, zählt uns eine ganze Anzahl neutestamentlicher Stellen auf, bei denen sich gar nicht ausmachen lasse, in welchem Sinne der terminus genommen sei(!): Matth. 4, 17. 5, 10. 19, 20. 7, 21. 16, 19. 28. 18, 3. 4. 23. 12, 28. et passim; — ferner die Bedeutung: felicitas Christianorum post resurrectionem und sodann noch mit einem caeterum sehr verschiedenartige Bedeutungen: res christiana, vocatio ad regnum Christi, Christus ipse, nuntii regni divini. Wie das Wort zu allen diesen Bedeutungen kommt, wird nicht angegeben.*) Richti-

*) Es waltet wohl bei Dr. Bretschneider ebenso wie bei Schleusner die Idee vor, daß Christus nur accommodationsweise den Ausdruck gebrauchte; auf diese Weise zu verkennen, wie viel in dem Ausdrucke liegt, ist ein schreiendes Unrecht, welches zuerst von Semler begangen wurde, wogegen Baumgarten-Crusius (bibl. Theol. S. 152.) mit Recht sagt: „Es war keine

Digitized by Google

ger ist es noch, wenn Wahl alle Bedeutungen des Wortes in die zusammenfaßt; felicitas nunc et olim per Iesum obtinenda. Aber in diesem Einheitsbegriff fehlt ganz der Begriff der βασιλεία. Der andere Mangel des einseitigen Hervorhebens der einen Seite der Sache mit Vernachlässigung der übrigen findet sich z. B. in den Abhandlungen von Koppe und Keil, nach welchen der Ausdruck sich bloß auf das zukünftig einmal einzurichtende Messiasreich beziehen soll; bei Storr, nach welchem bloß die Regierung des verherrlichten Christus darunter zu verstehen ist; bei Teller, nach welchem es die christliche Religionsverfassung heißen soll u. s. w. Wir gehen bei unserer Erklärung dieses Ausdruckes von dem terminus βασιλεία τοῦ θεοῦ aus, darnach erklärt sich auch β. τῶν οὐρανῶν und β. τοῦ Χριστοῦ. Meiner Meinung nach hat niemand richtiger den Grundbegriff hervorgehoben, als unter den Alten Origenes und unter den Reformatoren Calvin; welche Seite des Begriffs die Kirchenväter vorzüglich hervorhoben, kann man besonders bei der Erklärung der dritten Bitte des Vaterunsers sehen, wo namentlich Augustinus den Begriff recht tief und gehaltvoll entwickelt. Die meisten von ihnen verstehen darunter das Reich der Herrlichkeit, die zukünftige Offenbarung Christi. Origenes allein (im Buche περὶ εὐχῆς) läßt sich auf eine genauere Entfaltung des Begriffes βασιλεία ein: δηλονότι ὁ εὐχόμενος ἐλθεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, περὶ τοῦ τὴν ἐν αὐτῷ βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἀνατεῖλαι καὶ καρποφορῆσαι καὶ τελειωθῆναι, εὐλόγως εὔχεται. παντὸς μὲν ἁγίου ὑπὸ θεοῦ βασιλευομένου καὶ τοῖς πνευματικοῖς νόμοις τοῦ θεοῦ πειθομένου, οἱονεὶ εὐνομουμένην πόλιν οἰκοῦντος ἑαυτοῦ· παρόντος αὐτῷ τοῦ πατρὸς καὶ συμβουλεύοντος τῷ πατρὶ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ τετελειωμένῃ ψυχῇ κατὰ τὸ εἰρημένον, οὗ πρὸ βραχέος ἐμνημόνευον·

bloße Accommodation, sondern die allein angemessene Bezeichnung der Sache und Anstalt." Am schlimmsten von allen ist der Wolfenbüttelsche Fragmentist mit dem Ausdrucke verfahren, welcher mit der frechen Behauptung auftrat: Jesus habe ihn in keinem anderen Sinne als die herrschsüchtigen Juden gebraucht und eben damit seine eigene Herrschsucht bewiesen.

Digitized by Google

πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα. Nach einigen dazwischen liegenden Erläuterungen fährt er fort, je mehr die Heiligung des Namens Gottes komme, desto mehr werde auch sein Reich kommen und das erfüllt werden, was 1 Kor. 13, 9. 10. steht und setzt dann hinzu: τῇ οὖν ἐν ἡμῖν βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ἡ ἀκρότης ἀδιαλείπτως προκόπτουσιν ἐνστήσεται, ὅταν πληρωθῇ τὸ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ εἰρημένον, ὅτι ὁ Χριστὸς, πάντων αὐτῷ τ. ἐχθρῶν ὑποταγέντων, παραδώσει τ. βασιλείαν τ. θεῷ κ. πατρὶ, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι. Mit diesem vortrefflichen Ausspruch vergl. man dann auch, was er an einer anderen Stelle tom. 14. in Matth. ed. de la Rue. T. III. p. 929. hierüber sagt, wo er nämlich Christum in seiner eigenen Person, insofern er ja das die Sünde besiegende Princip sei, die βασιλεία nennt; von der βασιλεία an unserer Stelle sagt er nämlich: es werde den Armen eigentlich Christus selbst als die αὐτοβασιλεία verheißen. Einstimmend damit sagt Calvin im Commentar zur Harmonie, zu Matthäus C. 6, 10.: regnare dicitur deus inde homines, cum carne sua sub iugum reducta et cupiditatibus suis valere iussis illi se regendos ultro addicunt et tradunt.... quare summa huius precationis est, ut deus verbi sui luce mundum irradiet spiritus sui afflatu; corda formet in obsequium iustitiae suae; quidquid est dissipatum in terra suis auspiciis in ordinem restituat; exordium vero regnandi faciat a subigendis carnis nostrae cupiditatibus. Iam vero, quia regnum dei per continuos progressus augetur usque ad mundi finem, necesse est quotidie optare eius adventum. Hiermit ist zu vergleichen sein Commentar zu Matth. 3, 2. und Joh. 3, 3., wo er unter anderen sagt: falluntur, qui regnum Dei pro coelo accipiunt, cum potius spiritualem vitam significet, quae fide in hoc mundo inchoatur, magisque in dies adolescit, secundum assiduos fidei progressus. Was Calvin hier von systematischer Betrachtung der Schriftstellen geleitet ausspricht, behandelt Luther von seinem frommen Herzen geleitet in dem schönen Sermon: vom Reiche

Digitized by Google

Gottes vom J. 1524, bei Walch im 12ten Thl. S. 1938., womit bei ihm zu vergleichen ist die Auslegung des 8ten Psalms §. 22. 23., bei Walch Thl. 5. S. 294. Als den Grundbegriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ setzen wir also den: „eine Gemeinschaft, in welcher Gott herrscht, und welche, wie dies in den Begriff einer rechten Herrschaft gehört, nicht bloß aus Zwang, sondern in freiwilliger Liebe ihm gehorcht, wovon dann zugleich eine nothwendige Folge ist, daß sie in wechselseitiger Handreichung der Liebe innig mit einander verbunden sei.“ Eine solche Gemeinschaft zu stiften, kam der Erlöser auf die Erde, und da dieselbe vollendeter Weise erst Statt findet nach Ueberwindung aller seiner Feinde (1 Kor. 15, 28. Hebr. 10, 13.), so ist allerdings dieses Reich Christi vorzugsweise ein jenseitiges und es ist ein grober Irrthum, wenn uns Usteri in der 4ten Auflage seines paulinischen Lehrbegriffs S. 371. nach dem Vortritt von Rosenkranz bereden will, das Reich Christi sei nur ein diesseitiges. Die Propheten, deren Blick zwar den ganzen Umfang des Messiasreichs überschaut, aber vorzugsweise in die Periode der Vollendung hingerichtet ist, verlegen es daher an das Ende der Zeit, und ebenso ist es im N. T. in den meisten Stellen ein jenseits verheißenes, in den Evang. s. z. B. Matth. 13, 44. 25, 34. 26, 29. Marc. 9, 47. Luc. 13, 29. und gleichermaßen, was Manche in Zweifel ziehen wollten, bei den Aposteln: 1 Kor. 6, 9. 10. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5. 1 Kor. 15, 50. 2 Thess. 1, 5. 2 Tim. 4, 1. 18. 2 Petri 1, 11. A. G. 14, 22. u. Jene Exegeten also, welche, wie Koppe und Keil nur das jenseitige Messiasreich unter βασ. τ. θεοῦ verstanden, sind zwar auch einseitig, haben aber doch mehr Recht als ihre Gegner; sehr ungeschickt beseitigten sie aber die ihnen entgegenstehenden Stellen, wenn sie dann noch hinzufügten „zuweilen bezeichne der terminus auch die vorbereitenden Anstalten zum jenseitigen Reiche,“ und Stellen wie Marc. 12, 34. so auslegten: „du bist auf dem rechten Wege zum jenseitigen Messiasreiche.“ Vielmehr hätten sie anerkennen sollen, daß die βασιλεία im N. T. allerdings auch als eine bereits, wenngleich nur ihrem Anfange nach,

Digitized by Google

gekommene dargestellt wird. Das jenseitige Gottesreich ist ein diesseitiges geworden durch die Erscheinung dessen in der Menschheit, der von sich sagen konnte: Ich thue den Willen Gottes allewege; er, der König des Gottesreichs, ist auch der erste Bürger desselben: und erklären wir das ἐντός in der Stelle Luc. 17, 21. unter euch, wie dies das Richtige ist, so sagt Christus selbst, daß mit seiner Person zuerst dies jenseitige Gottesreich ein diesseitiges geworden sei; er heißt uns nun täglich bitten, daß sein Reich komme, und je mehr sein Leben auf die Menschheit übergeht, desto mehr hören sie auch auf, ungehorsame Unterthanen Gottes zu seyn. Als ein gegenwärtiges wird uns das Gottesreich genannt: Matth. 11, 12. 12, 38. 16, 19. Marc. 12, 34. Luc. 16, 16. 17, 20. und von den Aposteln: Röm. 14, 17. 1 Kor. 4, 20. Coloss. 1, 13. 4, 11. Hebr. 12, 28., und indem auf diese Weise die ersten Evangelien und Paulus das Reich Gottes als ein zukünftiges, und doch auch als ein solches darstellen, welches zugleich schon gekommen ist, zeigt sich uns bei ihnen nun ein merkwürdiger Coincidenzpunct mit der immer als eigenthümlich johanneisch angegebenen Lehre, daß das ewige Leben schon hier in der Zeit beginne.*)

Nach dieser Bestimmung von βασιλεία τοῦ θεοῦ ergiebt sich nun auch die Erklärung von βασιλεία τοῦ Χριστοῦ und βασιλεία τῶν οὐρανῶν bei Matthäus. Das Reich Christi bezeichnet nichts anderes als das Herrschen Gottes in der Vermittelung durch Christum gedacht (J. Gerhard's loci theologici, Tom. XX. 122. 123.). Je mehr daher Gott in uns Kraft gewinnt, und je mehr wir Kinder Gottes werden, desto mehr übergiebt der Sohn dem Vater die Herrschaft, bis zu jenem völligen Uebergeben, wo alle Mittlerschaft aufhören wird, von welchem Paulus 1 Kor. 15, 28. spricht.

*) Die zwei Stellen, wo bei Johannes die βασιλεία τοῦ θεοῦ vorkommt Joh. 3, 3. 18, 36., hat man zwar gewöhnlich auf das jenseitige Leben bezogen, aber mit Unrecht; die letztere Stelle sagt nur, daß das Herrschen Christi nicht entsprungen sei aus den Verhältnissen dieser Welt (οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου) und deshalb auch nicht der Erscheinung nach dem irdischen Herrschen gleich ist. Eine Parallelstelle dazu ist Luc. 17, 20.

Digitized by Google

Οὐρανοὶ bei Matthäus ist nicht nach dem rabbinischen Sprachgebrauch = Gott (Baumgarten-Crusius bibl. Theologie S. 151.), sondern die Bezeichnung des Jenseitigen, über die Erscheinungswelt Erhabenen. Sehr erläuternd dafür sind die Stellen im Hebräerbriefe, namentlich Cap. 12, und der paulinische Ausdruck ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ.

Sollte der Begriff vollständig erläutert werden, so müßten wir nun nothwendig noch auf die nach verschiedenen Bezeichnungen hin analogen termini uns einlassen: αἰὼν μέλλων, οἰκουμένη μέλλουσα, ἐκκλησία. Dieses würde uns aber hier zu weit führen.

Wenden wir uns nun nach dieser Ausführung zu den Stellen der Bergpredigt, wo der Terminus vorkommt, so wird V. 3. 10. 19. auch wohl 6, 10. bei dem einen Theil der Dogmatiker und Exegeten zum Beweise angeführt, daß der Terminus das Reich Christi auf Erden bedeute, während die Anderen Stellen zum Beweise des Gegentheils anführen und dies auch noch namentlich durch 7, 21. unterstützen. Diese zwiefache Ansicht ist ganz natürlich, da eben würklich in den ersten Stellen sowohl das diesseitige als das jenseitige Gottesreich gemeint ist, obwohl allerdings vorzugsweise auf die Periode der Vollendung, mithin auf das jenseitige Gottesreich Rücksicht genommen ist, wie sich dieses V. 12. sowohl aus dem Inhalte des V. als aus dem ἐν τοῖς οὐρανοῖς schließen läßt. Dieselbige zwiefache Bedeutung findet, wie wir nachher sehen werden, auch bei den anderen Verheißungen Statt. Daß C. 7, 21. das jenseitige Reich ausschließlich gemeint ist, ergiebt sich schon daraus, daß vom Weltgericht die Rede ist, welches ja am Ende eintritt und außerdem aus dem ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ V. 22., welches auch bei Lukas C. 6, 23. steht: χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὅτι κ. τ. λ.

V. 4. So wie bei dem ersteren Makarismus, so haben auch bei diesem zweiten die Ausleger sich in drei Classen getheilt, je nachdem sie die Betrübniß entweder auf zeitliches oder auf geistliches Leiden bezogen, oder beide Beziehungen mit einander in Verbindung setzten. Ehe wir die verschiedenen Ansichten der Interpreten angeben, werde bemerkt, daß πενθεῖν, auch öfters

Digitized by Google

mit κλαίειν verbunden Marc. 6, 10. Jac. 4, 9. A. G. 18, 11. 15, 19. stärker als λυπεῖσθαι (Chrysostomus: τοὺς μετ' ἐπιτάσεως λυπουμένους), nicht bloß das dolere, angi ausdrückt, sondern moerere, lugere, die äußere Erscheinung, den Ausdruck der inneren Betrübniß, besonders von den κατάνυξις bei den Leichenbestattungen — bei Jak. C. 4, 9.: steht der χαρά die κατήφεια gegenüber, dem lauten γέλως dagegen πένθος. Die Vulg. gut: lugent, Luther: „die da Leid tragen", weil er es von äußerem Leid erklärt. — Die jenigen Erklärer, die wir vorher als Vertheidiger der Beziehung der πτωχεία auf leibliche Armuth fanden, verstehen auch πενθεῖν von dem Klagen über Trübsal; so Gregor v. Nyssa, Augustin, Luther, Calvin, Grotius, Maldonat, Wetstein, Gratz, Paulus. Und zwar beziehen Einige, wie Gratz, die Worte nur auf den politischen Druck der Israeliten in jenen Zeiten, welchen das Messiasreich als Trost entgegengesetzt wäre, wo die Ueberwindung aller Feinde des Reiches erfolgen sollte nach Luc. 1, 71., stellen aber hiermit Christum ganz auf den Standpunkt eines gewöhnlichen Juden; Andere dagegen schließen ein religiöses Moment an und erinnern entweder an den zeitlichen Verlust, welchen die Bekehrung zum Christenthum für Viele mit sich führte, oder an die Drangsale, welche überhaupt der Gläubige um des Glaubens willen zu erdulden hätte, wobei man aber nicht sieht, wie sich dieser Makarismus von V. 11. unterscheiden sollte. Bei weitem die Meisten unter Aelteren und Neueren erkennen indeß die vorherrschende oder ausschließliche Beziehung auf den Schmerz über die Sünde, sei es eigene, sei es fremde. So Chrysostomus, Basilius, Ambrosius, Hilarius, Hieronymus, Bucerus, Calov, Hunnius, Knapp u. A. Zwingli, Pellicanus u. e. A. verbinden beide Beziehungen durch die Hinweisung darauf, wie die Trübsal die Schule sei, den Menschen zum ernsteren Nachdenken über sich selbst und seine sittliche Beschaffenheit zu führen.

In dem Zusammenhange, in welchem Christus hier von der Betrübniß spricht, muß man nothwendig nicht nur überhaupt eine zu Gott gewendete fromme, sondern insbesondere

Digitized by Google

eine solche verstehen, welche mit dem Verlangen nach Gerechtigkeit V. 6. zusammenhängt, und so wird man denn hier, wie bei den κοπιῶντες Matth. 11, 28. zunächst an diejenigen denken, welche das Gefühl ihrer geistlichen Armuth drückt. Da indeß die Trübsal, wie wir dies schon vorher von der Armuth sagten, auch den religiösen Ernst und die Selbsterkenntniß erweckt und zur μετάνοια führt (2 Kor. 7, 10.), was schon die gnomologische Weisheit der Hebräer empfahl, lieber ins Trauerhaus als in das der Freude zu gehen (Pred. Sal. 7, 3. 4.), so kann man sich immerhin diese πενθοῦντες als äußerlich leidende denken, deren λύπη eine λύπη κατὰ θεόν ist. So wie V. 3. ein Anklang an Jes. 61, 1. war, so ist dieser Ausspruch ein Anklang nicht, wie Beza will, an Jes. 57, 18., sondern vielmehr an den 2ten Vers jenes 61sten Capitels bei Jesaias. Für die Bedeutung des Wortes an unserer Stelle darf man indeß aus der alttestamentlichen keinen Schluß ziehen, da Christus hier, wie Luc. 4, 18. und sonst so häufig, die alttestamentlichen Stellen nur ihrem allgemeinen Inhalte nach in die Rede aufnimmt.

Was den verheißenen Trost betrifft, so ist zunächst zu erwähnen, daß es, wie an so vielen Stellen, nicht der Trost durch Worte, sondern durch die That ist (Luc. 6, 24. Sir. 6, 16. 26, 4.). Worin besteht nun dieser thatsächliche Trost?

Der Israelit wurde dadurch, je nachdem er auf einer höheren oder niederen Stufe der religiösen Erkenntniß stand, an alles das erinnert, was er von dem Messiasreiche Herrliches erwartete. Die Aussprüche des letzten Theils des Jesaias, die vom Troste Israels handeln, wurden nämlich ihrem tiefsten Sinne nach mit Recht auf das bezogen, was der Messias gewähren würde; — ja nach Jes. 40, 1. 66, 11. und nach der Stelle, auf welche Christus hier anspielt, 61, 2., wurde der Messias selbst und sein Reich geradezu ἡ παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ genannt (Luc. 2, 25. der Targum von Jes. 4, 3. 33, 20. Jer. 31, 6. vgl. Buxtorf lex. talm. s. v. נֶחָמָה), bei den Rabbinen ist מְנַחֵם ein öfter vorkommender Name des Messias, vgl. Lightfoot zu Joh. 14, 16. So wie wir nun schon vorher von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν sagten, daß sie alles umfasse, was dem

Digitized by Google

dem Christen diesseits und jenseits in der durch Christum gestifteten Gemeinschaft zu Theil wird, so befaßt auch diese Verheißung alles, was er durch die Theilnahme an seinem Reiche sowohl diesseits (2 Kor. 1, 3.), als jenseits (2 Thess. 2, 16. Offenb. 21, 4.) den Seinigen an παράκλησις gewährt. Dem Anfange nach genoß diese παράκλησις der fromme Simeon, welcher, als er nach langer Sehnsucht den Messias erblickt, ausruft Luc. 2, 29.: νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου ἐν εἰρήνῃ.

V. 5. Πραΰς in diesem Makarismus, in der gewöhnlichen classischen Bedeutung als das Gegentheil von ὀργίλος, θυμοειδής genommen, bezeichnet eine Eigenschaft, welche im N. T. vorzüglich von den Jüngern Christi verlangt wird; in dieser Rede selbst sind viele Aussprüche wider den leidenschaftlichen Zorn gerichtet (V. 22—26. 43—45. 6, 12. u. a.), und Matth. 11, 29. stellt sich der Erlöser selbst seinen Anhängern als Vorbild der πραότης vor. Die Uebersetzer haben daher fast ohne Ausnahme οἱ πραεῖς durch mites, mansueti übersetzt, und die Ausleger in den Worten die Seligpreisung irgend einer vorzüglichen, besonders liebenswürdigen Christentugend gesehen, statt deren aber auch Christus jede andere, etwa die Keuschheit oder Wohlthätigkeit hier hätte erwähnen können. Nur diejenigen, welche die locale Beziehung besonders geltend machen, sehen das Hervorheben der Tugend der Sanftmuth als nothwendig an, insofern Christus die Absicht habe, in seinen Anhängern alle Neigung zur Empörung niederzuschlagen.

Wir haben zunächst den Begriff von πραΰς zu erläutern. Es entspricht überhaupt dem hebräischen עָנָו, auch insbesondere an dieser Stelle, indem die Worte Christi aus Ps. 37, 11. entlehnt sind, wo die LXX οἱ πραεῖς übersetzt. Unsere Lexicographen, Gesenius und Winer, nehmen nach dem Vorgange der Masorethen, welche statt עֲנִיִּים an einigen Stellen עֲנָוִים, und statt עֲנָוִים wiederum עֲנִיִּים setzen, an, daß beide Wörter elend, leidend und sanftmüthig, demüthig heißen; Hengstenberg zu Sacharja C. 9, 9. behauptet dagegen, daß nur עָנָו sanftmüthig, demüthig, und nur עָנִי leidend, elend heiße. Allerdings scheint es bei genauerer Erwägung der Stellen, daß von dem Stammwort עָנָה

Digitized by Google

beugen, die sinnliche Bed. der äußern Niedrigkeit ausschließlich auf עָנִי übergegangen sei, und die geistige der Demuth und Sanftmuth, wenigstens vorzugsweise, auf עָנָו; selbst im Rabbinischen werden beide Bedeutungen in den Worten עֲנִיָּא und עֲנָוָן bestimmt auseinandergehalten — wiewohl nach dem, was wir oben über die Art sagten, wie der Hebräer die Armuth und das Leiden betrachtet, man doch auch bei עָנִי öfter die Sanftmuth und Demuth als notio adiuncta gelten lassen muß und bei עָנָו die Aeußerung der Demuth, nämlich die äußere Niedrigkeit. Das Wort עָנָו bezeichnet also zunächst die Tugend der Sanftmuth und Demuth, welche dem Hebräer in Eins zusammenfielen, so daß sich häufig auch der Begriff des Leidens mit anschloß und wir daher am besten, was der Hebräer unter dem Worte sich dachte, in dem Terminus: die Gebeugten zusammenfassen werden. Dieserselbige umfassendere Begriff von πραΰς ergiebt sich auch im N. T. Nicht nur erscheint die πραΰτης mit der ταπεινοφροσύνη eng verbunden Matth. 11, 29. Eph. 4, 2. 2 Kor. 10, 1., was auf die Verwandtschaft von beiden schließen läßt, sondern auch in der πραότης selbst hat man sich die Demuth mit zu denken. Vorzüglich reich an Empfehlungen der πραότης ist unter den Aposteln Jakobus, und zwar versteht er, wie man deutlich sieht, darunter jene ἐπιείκεια, Lindigkeit, wie Luther es übersetzt, in welcher Sanftmuth und Demuth aufs Schönste zusammenfließen, und sich wechselseitig voraussetzen. Wir können schon aus der trefflichen Beschreibung, die er uns C. 3, 13—17. von der himmlischen Weisheit giebt, erkennen, wie ihm in seinem Ideal des ächten Jüngers Jesu Liebe, Erbarmung, Sanftmuth und Demuth sich innig durchdrangen. Wenn er C. 3, 13. der πραΰτης den ζῆλος und die ἐριθεία entgegensetzt, und C. 1, 21. auffordert, die christliche Wahrheit ἐν πραΰτητι aufzunehmen, so setzt er sich eben so sehr dem Hochmuth und Dünkel als der Leidenschaftlichkeit entgegen; denn was hatte jene Streitsucht, die er bekämpft, für einen anderen Grund, als den Dünkel? Wenn Petrus im ersten Briefe C. 3, 4. von den christlichen Frauen das πνεῦμα πραΰ καὶ ἡσύχιον fordert, so versteht er darunter jenen linden anspruchs-

Digitized by Google

losen Geist, der sich nirgends vordrängt. Gebeugte, in denen Demuth und Milde sich vereinigen, haben wir nun auch Ps. 37, 11. unter den πραεῖς zu verstehen; es sind dort sanftmüthig-demüthige Fromme, welche leiden müssen, welchen man eben deshalb, weil sie so sind, Hohn spricht und welchen man meint ungestraft Hohn sprechen zu können Ps. 4, 3. 9, 19. 20. 13, 4. 5. Das Bewußtseyn geistlicher Armuth, die Niedergeschlagenheit und Betrübniß über die Sünde versetzt ebenfalls in eine solche Gemüthsstimmung der Sanftmuth und Demuth, wo dann die Frommen oft dem Uebermuth und der Gewaltthat der Welt ausgesetzt sind. Das sind die πραεῖς in unserem Ausspruche.*) Auch hier entspricht die Verheißung dem Makarismus. Gerade diesen sanftmüthigen nachgiebigen Seelen wird die Einnahme der Erde**) verheißen. Hier tritt der temporelle Endzweck, den wir schon bei den zwei vorhergehenden Makarismen entdeckten, noch deutlicher hervor; denn was konnte mehr geeignet seyn, fleischliche empörerische Hoffnungen niederzuschlagen, als dieses Wort. In der Welt gilt der Grundsatz, den die empörungssüchtigen Brittannier bei Tacitus aussprechen (Vita Agric. c. 15.): Nihil profici patientia, nisi ut graviora tanquam ex facili tolerantibus imperentur, aber in der Weltbetrachtung, die Christus einführt, heißt es: οἱ πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν. Die πραεῖς sind diejenigen, welche, wie Augustin nach Röm. 12, 21. sagt: vincunt per bonum malum. — Wir haben nun aber den Sinn der Formel κληρονομεῖν τὴν γῆν näher zu erläutern, und geben zuerst die vielfachen Modificationen des Sinnes an, den die verschiedenen Ausleger ihm bisher beigelegt haben.

Es lassen sich auch hier die Ausleger in die drei Classen theilen, diejenigen, welche die Verheißung ausschließlich auf

*) Clemens Alex. Strom. l. 4. p. 488. wehrt die Ansicht ab, als ob jede Art natürlicher Sanftmüthigkeit gemeint sei, es sei religiöse: πραεῖς δὲ τοὺς κατὰ προαίρεσιν, οὐ τοὺς κατ' ἀνάγκην, ἐπαινεῖ.

**) Κληρονομεῖν bezeichnet nicht schlechthin jede Art des Besitzergreifens, sondern, weil der durch das Erbrecht der gesichertste ist, „das feste Besitzergreifen".

Digitized by Google

Himmlisches, diejenigen, welche sie ausschließlich auf Irdisches, und diejenigen, welche sie auf Beides beziehen. In der alten Kirche finden wir nur bei Chrysostomus, an welchen sich Theophylact und Euthymius anschließen, die Beziehung auf die irdischen Güter der Erde, welche ja auch noch Matth. 19, 29. Marc. 10, 29. von Christo den Seinigen verheißen werden, die um seinetwillen ihr Besitzthum preisgegeben haben. Die Frömmigkeit hat ja, wie Paulus sagt, die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens (1 Tim. 4, 8.), und wer zuerst nach dem Reiche Gottes trachtet, dem soll ja auch alles Andere als Zugabe zu Theil werden (C. 6, 33.). Christus gäbe demnach hier auf die anticipirte Frage seiner Jünger: Wir haben alles verlassen, was wird uns dafür? eine ähnliche Antwort, wie Matth. 19, 28. 29. — Bei weitem die meisten der alten Interpreten gehören indeß zur zweiten Classe, welche in dem Ausspruche die Verheißung himmlischer Güter findet. Auch Chrysostomus giebt an, daß mehrere unter der γῆ die γῆ νοητή verständen, und so erklären es in der That meist mit Beziehung auf Ps. 27, 13. 142, 6. Origenes, welcher im Commentar zu Jerem. 11, 5. unsere Stelle mit jener prophetischen parallelisirt, Nyssenus, Basilius*), Makarius, Hieronymus, Augustin u. A., und zwar nehmen Einige γῆ geradezu als symbolische Bezeichnung des Himmels, Andere als einen besondern Ort über dem Himmel, in dessen Ausmalung besonders Nyssenus sich verliert. Auch von den neueren Auslegern beziehen die einen die Verheißung auf irdische, die anderen auf himmlische Güter. Das erstere thut Luther, Melanchthon, Beza, Grotius, Hunnius, Hammond, Stolz, Paulus u. A.; doch haben die Erklärungen aller dieser Männer einen verschiedenen Charakter, je nachdem sie die Erfüllung dieser Verheißung nachweisen und darstellen. Am dürftigsten erscheinen nämlich die-

*) Basilius, Hom. in Psalm. 33. sagt in Bezug auf unsere Stelle: ἐκείνη γὰρ ἡ γῆ, ἡ ἐπουράνιος Ἱερουσαλὴμ, οὐ γίνεται τ. μαχομένων λάφυρον, ἀλλὰ μακροθύμων καὶ πραϋπαθῶν ἀνδρῶν πρόκειται κληρονομία.

Digitized by Google

jenigen, welche, wie Grotius, in den Freundschaften, die sich die Sanftmüthigen erwerben, die Erfüllung der Worte Christi finden (etwa wie man im Deutschen sagt: er nimmt die ganze Welt für sich ein). Andere, wie Hammond, verweisen darauf, daß die Sanftmüthigen in der Regel nicht in Streit gerathen und im Besitz des Ihrigen bleiben; Andere darauf, daß die πραεῖς über allen Kampf der Erde hinaus in ihrem Innern so gestellt sind, als ob sie alle Güter der Erde besäßen. Luther und Melanchthon machen besonders geltend, daß die von Gott zum Schrecken des Bösen gesetzte Obrigkeit schon darüber halten werde, daß am Ende der leidenden Unschuld ihr Recht widerfahre: „Siehe, solche tolle Heilige straft hier Christus, die da meinen, ein Jeglicher sei Herr in der ganzen Welt, und habe ein Recht dazu, daß er nichts leide, sondern nur poltern, rumoren und mit Gewalt fahren, das Ihre schützen u. s. w. — Gott wird wohl darüber halten, daß sein Wort und Ordnung bleibe und du dieser Verheißung nach das Land besitzest.“ So gefaßt, läge in den Worten mit Beziehung auf V. 39. eine Beruhigung für die Unterdrückten, welche unbedingt jenem Gebote des Herrn nachkommen. Eine ganz locale Beziehung legt Clericus in die Worte. Im Hinblick auf die Ruhe liebenden Christen, welche bei der Empörung Judäa's gegen die Römer nicht mit die Waffen ergreifen würden, soll Christus sagen: felices iudicandi mansueti, quia mansuetudine sua grati erunt rerum potientibus, nec solum vertere cogentur ut (alii) qui sunt indolis ferocioris. — Auf jenseitige Güter wird dagegen die Verheißung bezogen von Zwingli, Maldonatus, Calov, Vitringa, Wetstein, Kistemaker u. A. — das Land in der Psalmstelle (37, 11.) sei Kanaan, Kanaan aber, wie auch sonst (Hebr. 4.) Typus des regnum gloriae, des jenseitigen Reiches Christi — wie Wetstein sich ausdrückt, Christus habe den Psalm mystisch ausgelegt. Am nächsten entspricht dieser Auffassung die von Vitringa, welcher mit unserer Stelle die Beschreibung des danielischen Gottesreiches, die καιροὶ ἀναψύξεως A. G. 3, 19. 1 Kor. 6, 2. in Verbindung setzt und unsere Worte auf das geistige tausendjährige Reich bezieht, welches dem letzten Welt-

Digitized by Google

gericht vorausgeht. Etwas verschieden Hezel, welcher übersetzt: „Sie treten in die Rechte des Volkes Gottes ein.“ Er nimmt also die ganze alttestamentliche Formel umfassender: „als Gottesvolk constituirt werden“, und denkt sich dieselbe in diesem Umfange im höhern Sinne auf die Bürger des neutestamentlichen Gottesreiches angewandt. Viele, und wohl die meisten der neueren Erklärer verbinden nun die Beziehung auf die Güter des diesseitigen und auf die Güter des jenseitigen Lebens, wobei Mehrere den Ausspruch sprüchwörtlich oder synekdochisch nehmen, so daß unter dem den Hebräern einmal werth gewordenen Bilde des Besitzes ihres Landes, die Theilnahme an verschiedenartigen Gütern umfaßt werde. In diese Classe gehört Erasmus, Calvin, Piscator, Spanheim, Chemnitz, Glassius, Bengel, Kuinöl u. A. Erasmus in seiner Paraphrase — und ganz ähnlich Glassius — verbindet eine Anzahl Beziehungen, gleichsam als verschiedene Stufen: Sed haec est nova dilatandae possessionis ratio, ut plus impetret ab ultro largientibus mansuetudo, quam per fas nefasque paret aliorum rapacitas. Placidus autem, qui mavult sua cedere quam pro his digladiari, tot locis habet fundum, quot locis reperit amantes evangelicae mansuetudinis. Invisa est omnibus pervicacia, mansuetudini favent et ethnici. Postremo si perit possessio miti, damnum non est, sed ingens lucrum, periit ager, sed incolumi tranquillitate animi. Postremo, ut omnibus excludatur mitis, tanto certior est illi coelestis terrae possessio, unde depelli non poterit. — Geistreich ist die Auffassung von Calvin und Bengel. „Am Ende“, sagt Bengel, „nehmen die demüthigen Dulder die Erde als Erbtheil ein und unterdessen siegen sie auf der Erde, selbst im Unterliegen, denn es dienen ihnen alle Dinge zum Besten, der ganze Weltlauf zielt also auf ihren Sieg, auf ihre Verherrlichung ab. Calvin verweist auf die im ganzen Weltlaufe sich manifestirende göttliche Strafgerechtigkeit, welcher auch der demüthig-sanftmüthige Christ seine Sache, die der unterdrückten Unschuld, anheimstellen könne, aber auch zu gleicher Zeit eröffnet er noch, gleichsam als den Hintergrund der Verheißung, die

Digitized by Google

Aussicht auf das endliche Gericht. Seine Worte sind schön; non aliter se tutos fore confidunt filii huius saeculi, quam si acriter, quidquid illatum fuerit mali, vindicent, atque ita manu et armis vitam suam tueantur. At vero quum statuendum sit, Christum unicum esse vitae nostrae custodem, nihil aliud restat, nisi lateamus sub umbra alarum eius.

Wir werden sehen, daß diese Fassung der Worte am angemessensten ist. Vorher müssen wir aber noch eine sinnreiche Erklärung erwähnen, welche zuerst von Coccejus und Heidegger aufgestellt worden und auf welche später auch Heumann, wie es scheint, selbstständig gerieth, an den sich Michaelis anschloß. Sie bezieht die Verheißung zwar auch auf das Diesseitige, aber doch auf geistige Güter, und kann mithin zu dieser dritten vereinigenden Classe der Auslegungen gezählt werden. Coccejus hat sie in seinem Commentar zu Matthäus aufgestellt, Heidegger in seinen exercitationes und Heumann in der poecile sive epistolae miscellaneae. P. III. p. 376. Diese Erklärung geht von dem dem Abraham verheißenen Segen und namentlich von der Art aus, wie Paulus Röm. 4, 13. darüber spricht. Dort heißt es nämlich, Gott habe dem Abraham verheißen, sein Saame solle κληρονόμος τοῦ κόσμου werden; da nun, sagt Heumann, dieses sich auf die Verbreitung der Abrahamidischen Religion über den ganzen Erdball und ihre Annahme von allen Völkern beziehe, so ergebe sich für unsere Stelle die ungezwungene Erklärung: „die demüthigen Jünger Christi sollen nicht verzagen, dereinst werde ihre Sache so obsiegen, daß ihre Religion sich über den ganzen Erdball verbreiten werde.“

Wir gehen bei unserer Auffassung dieses Ausspruches des Erlösers von der alttestamentlichen Stelle aus, welche ihm zu Grunde liegt. Wir haben schon oben bemerkt, daß die alttestamentlichen Aussprüche, welche der Erlöser in seine Reden aufnimmt, öfters von ihm in einem tieferen Sinne angewandt und gedeutet worden, als der ist, in welchem sie ursprünglich ausgesprochen worden waren. So giebt er denn auch hier dem Ausspruch des Psalmsängers Ps. 37, 11.

Digitized by Google

eine tiefere und weitgreifendere Deutung, als derselbe selbst damit verbunden haben mochte. Es heißt daselbst עֲנָיִים יִירְשׁוּ־ אֶרֶץ und V. 29.: צַדִּיקִים יִירְשׁוּ־ אֶרֶץ וְיִשְׁכְּנוּ לָעַד עָלֶיהָ vergl. V. 9 — 29. und Ps. 15, 13. Dieser Verheißung gegenüber heißt es von den מְרֵעִים V. 9. 10. 22., daß sie ausgerottet und von ihrem Platze vertilgt werden sollen. Vgl. ganz besonders V. 34 — 37. Auch Sprüchw. 2, 21. 22. heißt es in der LXX: ὅτι εὐθεῖς κατασκηνώσουσι γῆν καὶ ὅσιοι ὑπολειφθήσονται ἐν αὐτῇ· ὁδοὶ ἀσεβῶν ἐκ γῆς ὀλοῦνται, οἱ δὲ παράνομοι ἐξωσθήσονται ἀπ' αὐτῆς. Allen diesen und vielen ähnlichen Stellen liegt die Vergeltungsidee zu Grunde, früher oder später werde sich die weltregierende Gerechtigkeit Gottes durch den Sieg und die Verherrlichung der leidenden Unschuld offenbaren, die Gottlosen aber untergehen lassen. Nun läßt sich aber mit Sicherheit annehmen, daß אֶרֶץ in diesen Stellen nicht bloß die Erde überhaupt, sondern Palästina, das gelobte Land, insbesondere bezeichnet, יָרַשׁ אֶרֶץ ist ja die so häufig wiederkehrende Formel, womit dem Volk in der Wüste der Besitz Kanaans verheißen wird. Der Psalmist hofft also von der Zukunft, daß endlich jene dem Volke Gottes ertheilte Verheißung nur an den Knechten Gottes in Erfüllung gehen, daß am Ende diese allein den geheiligten Boden einnehmen werden. Eben dies ist aber die messianische Hoffnung, daß einst in dem heiligen Lande nur die Gerechten wohnen würden Jes. 60, 21. 62, 12. Es ergiebt sich uns mithin als der Hintergrund jener allgemeinen Hoffnung auf die Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit die besondere Erwartung der herrlichsten Offenbarung derselben in dem Reiche des Messias. Der Irreligiöse wird nun in jenen Hoffnungen des Psalmisten, wie in denen der Propheten, nur einen frommen Wahn erblicken. Betrachten wir aber dieselben vom Standpunkt des christlichen Offenbarungsglaubens aus, so erscheinen uns dieselben als durchaus wesenhaft. Zuerst nämlich ist ja der Christ überzeugt, daß sich würklich durch die ganze Geschichte hin die göttliche Gerechtigkeit durch den Sieg der leidenden Unschuld manifestire. Wie sollte der Christ diese Ueberzeugung nicht haben, wenn schon Aesop auf die Frage des Chilon, womit Gott sich be-

Digitized by Google

schäftige, die treffende Antwort giebt: „Er erniedrigt das Hohe und erhöht das Niedrige“, und Bayle, der Skeptiker, nennt dieses ein abrégé de l'histoire humaine, indem er sagt, man könne ein ganzes Buch de centro oscillationis moralis schreiben. „Daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei“, ist eine triviale Wahrheit unter uns geworden. Doch daß sie in allen Fällen richte, in allen Fällen die πραξις obsiegen lasse, wer möchte das sagen! Nur zuweilen — wie Baco sagt — schreibt die Nemesis ihre Mahnung an die große Heerstraße der Menschheit mit so deutlichen Zügen, daß alle Vorübergehenden sie lesen müssen. Darum ist wohl die Weltgeschichte ein, aber nicht das Weltgericht, und was der Strom der Zeit ungerichtet und ungeschlichtet mit fortreißt, führt er dem Meere der Ewigkeit entgegen, damit es dort geschlichtet werde. So bildet also würklich von allen Gerichten Gottes in der Zeit — wie Calvin es schon geistreich andeutete — das letzte Weltgericht den Hintergrund. Was wird aber zufolge der christlichen Offenbarung der Ausgang dieses Weltgerichtes seyn? Es wird die große Scheidung veranstalten der Kinder des Reiches von denen, die ausgestoßen werden. Der bisherige Schauplatz, wo beide vermischt mit einander lebten, verändert sich. Die Erde, die mit dem Menschen zugleich dem Fluch unterworfen wurde, erhält einen Antheil an der Verherrlichung der Kinder Gottes (Röm. 8, 21.), es entsteht eine neue Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnt (2 Petr. 3, 13.). Auf dieser neuen Erde wird das himmlische Jerusalem, die Hütte Gottes, unter den Menschen begründet (Offenb. 21, 1—3.). Dann werden jene heiligen Dulder das Reich einnehmen, was ihnen vom Vater bereitet ist vom Anfange an, werden mit dem Sohne herrschen, wie sie mit ihm gelitten haben (Matth. 25, 24. 2 Tim. 2, 10. Offenb. 3, 21.). Dies der letzte Ausgangspunkt des durch die ganze Weltgeschichte hindurchgehenden Weltgerichtes; dies aber auch die letzte tiefste Beziehung der Verheißung, deren Erklärung wir suchen.

V. 6. Die vorhergehenden Aussprüche hatten die Beschaffenheit der ächten Jünger des Gottesreichs von der negativen Seite des Gottesreiches ausgesprochen; es folgt die positive

Digitized by Google

Bestimmung; ihr Bedürfniß, ihre Armuth, ihr Verlangen ist das nach Gerechtigkeit; es findet ein Anklang an Jes. 55, 1. Statt. Der Durst, namentlich für den wasserarmen Morgenländer, der bezeichnendste Tropus des Verlangens (Amos 8, 11. Ps. 42, 1. Jes. 65, 13. Joh. 6, 35. 7, 37.). Zur Verstärkung des Gedankens wird der Hunger hinzugefügt (Joh. 4, 34.). Die Verba des Hungerns und Durstens, auf dem Begriff des Theilnehmens beruhend, haben sonst den Genitiv, doch auch in einigen Beispielen bei Josephus und den Classikern den Accusativ; s. Kypke ad h. l. *) Δικαιοσύνη darf weder zu sehr verengend erklärt werden, noch auch zu sehr verallgemeinernd; es ist weder als abstr. pro concret. = ὁ δικαιῶν sc. Christus (1 Kor. 1, 30.) zu nehmen, wie Hilarius und nahe daran Calov, noch auch = ὁδὸς δικαιοσύνης, doctrina obedientiae a Deo requisitae, wie Grotius, noch auch vera religio i. e. religio christiana, wie Kuinöl, noch weniger = ἐλεημοσύνη, wie Chrysostomus, Euthymius wollen. Es hat hier die allgemeine Bedeutung des νόμιμον, die ihm Aristoteles in der Ethik giebt, nur mit dem Unterschiede, daß wir nicht, wie Aristoteles, an den bürgerlichen, sondern an den göttlichen νόμος zu denken haben: „alles das, was Gott von den Menschen fordert", wie nachher V. 20. 6, 33. 2 Petr. 3, 13.; daß Christus dabei implicite auf die in ihm, der wesentlich die ἀλήθεια und δικαιοσύνη ist, allein vollkommene δικαιοσύνη hinweist, V. 10. u. 11. könnte man ausschließen, wo das ἕνεκεν δικαιοσύνης durch ἕνεκεν ἐμοῦ erklärt wird. — Auch dieser Makarismus war vorzüglich geeignet, fleischliche Hoffnungen niederzuschlagen. Geistlich-gesinnte Israeliten erwarteten allerdings im Messiasreiche das, was

*) Kypke und nach ihm Kuinöl berufen sich darauf, daß Gataker Beispiele aus der LXX beigebracht habe, wo der Accusativ stehe; allein Gataker (de stylo N. T. p. 197.) beruft sich nur auf die drei Stellen Ps. 42, 2. 63, 2. 2 Mos. 17, 3., wo in der ersten διψῆν mit πρός construirt ist, in den anderen beiden mit dem Dativ, nach dem hebr. נָפַשׁ mit ל. In der Stelle Ps. 63, 2. haben einige σέ statt σοί, aber nach ed. Breit. muß der Dativ stehen.

Digitized by Google

Christus hier verheißt (Luc. 1, 77. 79. 2, 32.), wie ja die Propheten Sündentilgung und Heiligung als die vorzüglichste Gabe desselben geschildert hatten.

Wie die anderen Verheißungen, so hat auch diese ihre Erfüllung diesseits und jenseits. Diesseits, indem, wie der Apostel sagt, das, was dem Gesetz unmöglich war, die Ueberwindung der Sünde im Fleisch, durch Christum erfüllt worden ist, und vermittelst des Glaubens an ihn die vom Gesetz geforderte Gerechtigkeit in uns erfüllt wird, Röm. 8, 3. 4. Im Reich Gottes herrscht δικαιοσύνη C. 6, 33. Röm. 14, 17.*) Jenseits, in sofern diese δικαιοσύνη erst dann im Einzelnen und in der Gesammtheit vollendet seyn wird, 1 Kor. 15, 28. 2 Petr. 3, 13. Jes. 60, 21.

Von dieser Fassung der Worte, die sich ganz natürlich ergiebt, weicht diejenige ab, welcher wir zuerst bei Clemens Alex. begegnen (Strom. l. IV. p. 444.), der, wie es scheint, durch V. 10. darauf geleitet, den Accus. δικαιοσύνην adverbial fassen wollte, hinsichtlich d. i. wegen der Gerechtigkeit in Hunger und Durst versetzt — wiewohl er die gewöhnliche Auffassung ebenfalls zugiebt. Man beruft sich dabei auf solche Stellen, wie 1 Kor. 4, 11. Phil. 4, 12. Auf eben diese Erklärung gerieth auch Valla; er berief sich auf Ps. 51, 16.: ἀγαλλιάσεται ἡ γλῶσσά μου τὴν δικαιοσύνην σου, wo der Accusativ dasselbe bedeute, wie der Dativ in Ps. 145, 7.: τῇ δικαιοσύνῃ σου ἀγαλλιάσονται. Ebenso dann auch Maldonatus, Rich. Simon (Hist. des comm. du N. T. p. 248.), und Olearius, welche letzterer diese Erklärung wählten, weil sie fälschlich glaubten, daß unser Ausspruch identisch sei mit Luc. 6, 21.: Μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε, während doch dieses bei Lucas eine Ausführung von πτωχοί ist. — Es würde diese Erklärung übrigens auch dies gegen sich haben, daß dieser Makarismus alsdann dem

*) Nach Dr. Fritzsche soll die Sättigung nicht in der δικαιοσύνη bestehen, sondern die beatitas in Messiae regno seyn — wie nun aber, wenn in diesem Reiche selbst die δικαιοσύνη, wie die angeführten Stellen zeigen, zur beatitas gehört?

Digitized by Google

10ten Verse vorgriffe und den Gedankenfortschritt unterbräche. — Noch auffallender ist hier die Erklärung des sonst immer an die natürlichsten Interpretationen sich haltenden Calvin; ihm ist das Dürsten nach der Gerechtigkeit hier ein Dürsten nach Erlangung gerechter Urtheilssprüche von den die Frommen um ihrer Frömmigkeit willen unterdrückenden weltlichen Richtern; dieser παρερμηνεία trat Gataker bei.

V. 7—9. Es folgen die Makarismen derjenigen Tugenden, welche den Besitz der δικαιοσύνη bereits voraussetzen, wie denn V. 10. von solchen die Rede ist, welche um der δικαιοσύνη willen verfolgt werden, die sie also in einem gewissen Grade wenigstens besitzen müssen. Wir haben gesehen, daß sämmtliche vorhergegangene Verheißungen dem Anfange nach sich bereits hier in der Zeit erfüllen. Mithin sind die bisher geschilderten innerlich Armen, Schmerz Empfindenden, Demüthigen, nach Gerechtigkeit Verlangenden zugleich solche, welche in das Gottesreich eingetreten sind, an den Tröstungen desselben Theil genommen, siegreich ihre Gegner überwunden und theilweise Befriedigung ihres Verlangens nach Gerechtigkeit erhalten haben, somit auch die Früchte des Geistes bringen können, welche nunmehr erwähnt werden: erbarmende Liebe zu den leidenden Brüdern, Reinigung der Gesinnung und Verbreitung des Friedens. Daß der Erlöser aus der großen Anzahl christlicher Tugenden gerade diese herausgreift, rechtfertigt sich bei genauer Erwägung derselben von selbst, mag aber zum Theil ebenfalls mit Rücksicht auf temporelle Verhältnisse geschehen seyn. Wir ersehen aus den Evangelien, wie wenig jene von Wissensdünkel und Selbstgerechtigkeit aufgeblasenen Schriftgelehrten fähig waren, mit den Sündern Mitleid zu fühlen (Matth. 9, 11. 11, 19.), wie ihre Frömmigkeit eine äußerliche war (Matth. 15, 11. 23, 25.), wie sie von Ehrgeiz und Neid erfüllt, der Wahrheitsliebe ermangelnd, theils nach Außen hin zu Empörungen geneigt waren, theils unter sich, wie ihnen dieses namentlich Justinus im dial. c. Tryph. häufig vorwirft, Streitsucht und Hader (ἐριθεία, φιλονεικία) unterhielten. Jede von den hier gepriesenen Tugenden trifft also auch eine Hauptverirrung jener Zeit und jenes Volkes.

Digitized by Google

V. 7. Ὁ oder im N. T. τὸ ἔλεος, im ersten Ursprunge wohl nicht verschieden von χάρις (jenes mit ἵλαος, dieses mit χαρά zusammenhängend, vergl. Tob. 7, 17.), ist im Sprachgebrauche verschieden, insofern ihm der Begriff eines Leidens (mit dem Anderen) inhärirt. Es wird von Damascenus de orthod. fid. II. 14. und wahrscheinlich daraus im etymolog. magnum und in anderen Glossarien als eine der vier Gattungen der λύπη aufgezählt, neben ἄχος, ἄχθος und φθόνος. Ἐλεήμων wie οἰκτίρμων bezeichnet also den, welcher fremdes Leiden mitfühlt und dadurch zur Abhülfe bewogen wird. Dieses Leiden mit Leidenden fordert ein sich Versetzen in ihren Zustand, und da dieses der, welcher selbst leidet, am besten kann, so setzt diese Eigenschaft eigenes Leiden voraus, wie die vorhergehenden Makarismen dieses auch aussprachen. Wenngleich indeß der Selbstleidende den Willen hat, auf das Leiden des Bruders einzugehen, so fehlt ihm doch gewöhnlich das Vermögen, ihm zu helfen, sein Antheil wird daher erst ein recht würksamer werden, wenn dem eigenen Leiden so abgeholfen ist, daß er darüber nicht seines früheren Zustandes vergessen hat. Daher denn auch die hier geforderte erbarmende Liebe würksam nur in dem Maaße bewiesen wird, als bereits die Theilnahme an jenen Verheißungen des Gottesreiches in eigener Tröstung und Sättigung Statt gefunden hat. „Wem wenig vergeben ist," sagt der Heiland, „der wird auch viel Erbarmung haben." — Man könnte nun freilich daraus, daß die Erbarmung hier erst als der Lohn für das eigene Erbarmen bezeichnet wird, den Schluß machen, daß unter den ἐλεήμονες hier solche zu verstehen seien, die der Erbarmung noch gar nicht theilhaftig geworden; aber dieser Schluß wäre doch nur dann richtig, wenn das göttliche Erbarmen einen vereinzelten Act bezeichnete, der nur einmal dem Menschen zu Theil würde. Da aber das göttliche Erbarmen ein durch das ganze Leben der Menschen sich hinziehender Act ist, der in der Ewigkeit in seinem Gipfelpunkt sich manifestirt, so müssen wir das Erbarmen Gottes mit dem Menschen und das des Menschen mit seinen Brüdern als ein wechselseitig sich hervorrufendes und einander begründendes ansehen; dermaleinst im letzten Ausgangspunkt wird

Digitized by Google

alsdann mit der göttlichen παράκλησις auch der höchste göttliche ἔλεος dem Gläubigen zu Theil. — Verwandt mit diesem Ausspruche, wenn auch, da der unsrige sich auf thätiges Mitleiden und Abhülfe des Uebels bezieht, nicht ganz gleich, ist C. 6, 15. 7, 2., welche Aussprüche dann aber auch zeigen, daß bei ἐλεηθήσονται auch nicht einmal zugleich an das von anderen Menschen bewiesene Erbarmen gedacht werden kann, wie Calvin, Piscator u. And. annehmen; παρὰ τοῦ θεοῦ δηλονότι sagt Euthymius.

V. 8. Wir kommen hier zu einem Ausspruche, welcher alle Jahrhunderte hindurch in unzähligen Herzen die Flamme einer heiligen Sehnsucht erweckt hat. Gregor v. Nyssa beginnt die Erklärung desselben mit den begeisterten Worten: ὅπερ παθεῖν εἰκὸς τοὺς ἔκ τινος ὑψηλῆς ἀκρωρείας εἰς ἀχανές τι κατακύπτοντας πέλαγος, τοῦτό μοι πέπονθεν ἡ διάνοια, ἐκ τῆς ὑψηλῆς τοῦ κυρίου φωνῆς οἷον ἀπό τινος κορυφῆς ὄρους εἰς τὸ ἀδιεξίτητον τ. νοημάτων βλέπουσα βάθος.

Gehen wir zunächst von der temporellen Beziehung des inhaltsreichen Ausspruches aus, welche auch hier Einige, wie Wetstein, Gratz, Hezel, allzu einseitig hervorheben, so enthält er einen Gegensatz gegen die Heuchelei, gegen welche nachher das 6te Cap. insbesonders spricht. Καθαρός bildet einen Gegensatz zu dem Gemischten, zu dem Farbigen, s. Jamblichus, Vit. Pyth. p. 129., so sagt der Grieche καθαρὸν φῶς, καθαρὰ χαρά, καθαρὰ νύξ, daher auch so viel, wie ἀκήρατος, ἁπλοῦς, daher (auch bei den Classikern) = ἀνυπόκριτος, Gegensatz zu δίψυχος Jak. 4, 8., im A. u. N. T. in diesem Sinne häufig mit καρδία und συνείδησις verbunden (1 Tim. 1, 5.), wie auch wir den Unaufrichtigen unlauter nennen. Der Gegensatz zu dem Gemischten, dem Farbigen beruht aber auf dem allgemeineren zu der Befleckung überhaupt (Tit 1, 15.), und so bezeichnet namentlich im Arabischen بِرّ geradezu pietas, im A. u. N. T. בַּר לֵבָב Ps. 73, 1. לֵב טָהוֹר Ps. 51, 12., בֹּר יָדַי Ps. 18, 21. und ebenso im N. T. von Herzen und Händen, auch bei den Classikern καθαρότης τῆς ψυχῆς, z. B. Arrian II. 16. IV. 5. 11.

Digitized by Google

19. So sagen auch die Alten von Gott, daß er καθαρός und ἀκήρατος sei. Diesen umfassenderen Sinn hat nun καθαροὶ τῇ καρδίᾳ auch hier, vgl. οἱ τὰς καρδίας ἀπὸ πονηρᾶς συνειδήσεως ἐῤῥαντισμένοι (Hebr. 10, 22.). Origenes (hom. 73. in Ioan. §. 2.): οὐ τοὺς ἀπηλλαγμένους πορνείας *), ἀλλὰ τοὺς πάντων ἁμαρτημάτων· πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ῥύπον ἐντίθησι τῇ ψυχῇ. Diese Herzensreinigung ist die nothwendige Folge, je mehr der Mensch der βασιλεία angehört, die παράκλησις und δικαιοσύνη derselben empfängt und sowohl in der erbarmenden Liebe zu den Brüdern, als in dem Bewußtseyn der ihm widerfahrenen Liebe zunimmt.

Auch hier zeigt sich sehr deutlich, wie die Verheißung dem Makarismus entspricht. Wir geben von derselben eine dogmatische Erläuterung. Die gewöhnliche Erklärung der Formel ὄπτεσθαι τὸν θεόν ist diese: Die morgenländischen Könige entziehen sich dem Anblick der Unterthanen, daher wird das Anschauen des Antlitzes des Königs von ihnen als eine besondere Vergünstigung und Auszeichnung angesehen (1 Kön. 10, 8.). Die Minister des Königs werden vorzugsweise genannt: „die, welche das Antlitz des Königs schauen" 2 Kön. 25, 19. Esther 1, 14. Vermöge dieser Ansicht der alten Völker trägt Christus dieses Bild auf das Verhältniß der Menschen zu Gott über, um damit die maxima felicitas zu bezeichnen. **) Diese Angabe über den Ursprung der Phrase ist nun auch ganz richtig, man vgl. namentlich Offenb 7, 15., 22, 4., wo die Knechte Gottes ewiglich vor dem Antlitze Gottes stehen, und ihr Glück darin besteht, sein Antlitz zu sehen, ihm zu dienen und seinen Namen an der Stirn zu tragen. Aber zweierlei

*) Melanchthon erklärt die καθαρότης τ. καρδίας bloß von der castitas, und selbst Chrys. bemerkt καθαροὺς δὲ ἐνταῦθά φησιν, ἤτοι τοὺς καθολικὴν ἀρετὴν κεκτημένους, καὶ μηδὲν ἑαυτοῖς συνειδότας πονηρὸν, ἢ τοὺς ἐν σωφροσύνῃ διάγοντας.

**) Wenn Andere das Bild erklärten aus der Phrase פָּנֵי יי רָאָה von dem Erscheinen der Frommen im Tempel (Lakemacher observ. philolog. P. I. p. 96. J. D. Michaelis zu Mtth. 5, 8.), so kommt das auf dasselbe hinaus; denn Jehovah wurde eben hier als König betrachtet.

Digitized by Google

ist bei der gewöhnlichen Erklärung dieser Formel verkehrt; einmal, wenn man es bloß für eine existimatio priscorum populorum — wie sich Kuinöl ausdrückt — hält, daß der nahe Umgang mit einem erhabenen und weisen Regenten ein Glück sei, und dann, wenn man es für eine vana opinio der Juden hält, sich Gott als König vorzustellen. Auch das N. T. nennt ihn den König aller Könige und den Herrn aller Herren (1 Tim. 6, 15.), denn während alle irdischen Könige in ihrer Majestät, Macht, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte nur unvollkommen die Idee und das Bild eines Königs darstellen, hat dieselbe in Gott ihre höchste Wahrheit. Da aber alles dasjenige, was irdische Könige würklich an Majestät, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte besitzen, ein Abglanz Gottes ist, in welchem er im Spiegel geschaut werden kann, so ist der nahe Umgang mit solchen Herrschern in Wahrheit ein Glück. Wie alle Vorstellungen, in denen die Schrift von dem Göttlichen spricht, so ist daher auch diese, welche bei der Formel: ὄπτεσθαι τὸν θεόν zu Grunde liegt, nicht eine inhaltsleere, sondern eine von der Wahrheit der Idee erfüllte — das Bild ist nicht ein der Sache unähnliches, sondern ein ihr durchaus ähnliches. — Erwägen wir nunmehr die Hauptstellen, wo in der Schrift dieses Bild gebraucht wird. Nach 2 Mos. 33, 20. kann Gott nicht so gesehen werden, daß der Mensch lebe, und ebenso heißt es im N. T. Joh. 1, 18. 6, 46. 1 Tim. 6, 16., daß niemand Gott gesehen habe, noch sehen könne. Dagegen heißt es 4 Mos. 12, 8., daß Moses die תְּמוּנַת יי gesehen habe, ferner ist von einem Schauen Gottes die Rede 1 Mos. 32, 31. Jes. 6, 1. Ps. 17, 15. 42, 3. 2 Mos. 23, 17. 34, 23. Hiob 19, 27., und im N. T. wird ein Schauen Gottes und Christi außer an unserer Stelle auch verheißen Hebr. 12, 14. 1 Joh. 3, 2., wozu dann noch die schon angeführte St. Offenb 22, 4. kommt. Wie sind nun diese dem Anschein nach entgegengesetzten Stellen auszugleichen? Mit Ausnahme von 4 Mos. 12, 8. Ps. 17, 15. beziehen sich die anderen alttestamentlichen entweder auf das Erscheinen im Tempel vor der כְּבוֹד יי, dem Symbol der Nähe Gottes, oder auf das Anschauen Gottes in einer Theophanie, in einem Symbol, oder auf das Erblicken der kräf-

Digitized by Google

kräftigen Wirkung Gottes. Die Stelle Ps. 17, 15. bezieht sich auf das Schauen Gottes jenseits. Aber 4 Mos. 12, 8. scheint sich allerdings auf ein Schauen Gottes diesseits zu beziehen und hat die Erklärer immer in Verlegenheit gesetzt. Das Auffallende in der Stelle ist das Sprechen פֶּה אֶל־פֶּה und dann das Anschauen der תְּמֻנַת יי׳; aus beiden Ausdrücken folgt aber nicht, im Widerspruch mit 2 Mos. 33, 20., daß Gottes Wesen gesehen werden könne, vielmehr bezeichnet das פֶּה אֶל־פֶּה im Gegensatz zu den Gesichten und Räthseln die vernehmbare Stimme, und תְּמוּנָה bezeichnet, eben wie Hiob 4, 16., ein sinnliches Bild, durch welches die göttliche Gegenwart sich manifestirt. *) Keine von den alttestamentl. Stellen sagt mithin, daß Gottes Wesen diesseits gesehen worden sei, und ebensowenig liegt das in einer von den angeführten neutestamentlichen Stellen (denn Joh. 12, 45. gehört nicht hieher); beziehen wir nun die Aussprüche, daß Gott nicht gesehen werden könne, auf die Sphäre dieses Lebens, so ist der anscheinende Widerspruch beider Classen von Stellen ausgeglichen. Das Schauen Gottes, welches in Ps. 17, 15.**), Matth. 5, 8., Hebr. 12, 14., und resp. 1 Joh. 3, 2. (welches aber eigentlich auf Christum geht) verheißen wird, ist dem-

---

*) Vieles Gute und Schöne aus den Rabbinen über diese Stelle, so wie zur Erklärung der nachher zu besprechenden Stellen aus den Briefen an die Korinther findet sich in der Abh. von Iken, T I., diss. XXVI. — Vgl. auch die Worte von Chrysostomus zu Jes. 6, 1. T. VI. ed. Montf.

**) Eine unbefangene Exegese wird nicht umhin können, das אֶחֱזֶה פָּנֶיךָ in dieser Stelle auf das Schauen in einem andern Leben zu beziehen, wie auch de Wette und Rosenmüller in der zweiten Auflage gethan haben. Diejenigen, welche es von dem Erscheinen im Tempel erklären, wie unter Anderen auch noch Dr. Bretschneider (Dogm. II. 478.), — welcher überdieß hinter einander Ps. 17, 15. und 17, 17. als zwei verschiedene Stellen aufführt, während der Ps. nur 15 Verse zählt — bedenken nicht, daß die Redensarten: חָזָה אֵת יי׳ und נִרְאָה אֶת־פְּנֵי יי׳ ganz verschieden sind.

Digitized by Google

nach im strengen Sinne nur ein jenseitiges*), und dieses stimmt vollkommen mit 2 Kor. 5, 7., wo das Jenseits im Gegensatze zum Diesseits als die Region des Schauens bezeichnet wird, und mit 1 Kor. 13, 12., wo, im Gegensatze zu dem Erkennen im Spiegel, von dem Erkennen Gottes in der Weise, wie wir von Ihm erkannt werden, die Rede ist. Suchen wir nun zunächst den Gehalt des Ausdrucks eines jenseitigen Schauens Gottes zu erforschen.

Hierüber sind nun die Ansichten der Kirche, je nachdem mehr oder weniger sinnliche Vorstellungen von Gott obwalteten, verschieden gewesen. Eine tertullianische Vorstellung von Gott mußte natürlich auch dieses Schauen sich als ein leibliches, auf einen bestimmten Ort beschränktes denken. Dieser Vorstellung kommt in den späteren Zeiten die socinianische am nächsten, wie sich dieses bei der Beschränktheit der Gotteslehre dieser Partei, welche die Existenz Gottes auf einen bestimmten Raum beschränkt, erwarten läßt; am weitesten ging darin Conrad Vorstius. In der evangelischen Kirche enthielten sich die Meisten einer Bestimmung über die Art und Weise der Anschauung. Selbst der dem Scholasticismus schon wieder ganz anheimgefallene Gisbert Voëtius beschließt eine ausführliche und lehrreiche Disputation über den Gegenstand mit dem Resultate, daß sich nichts ganz Festes über die visio beatifica bestimmen lasse (de visione Dei per essentiam, in d. select. disput. P. II. p. 1655.). Auch Gerhard (tom. XX. p. 394.) enthält sich eines peremtorischen Urtheils, wiewohl die Mehrzahl der älteren lutherischen Dogmatiker, wie Calov, Hollaz, sich dazu neigen, ein Anschauen oculis corporeis glorificatis anzunehmen. Eben so bestimmt Dav. Chyträus, der Schüler Melanchthons, in seinem Buche de vita et morte aeterna (Witteb. 1583.) p. 157. ausdrücklich, das An-

*) Aus dem Christenthume entlehnte auch Muhammed, als die Bezeichnung der höchsten jenseitigen Seligkeit: النظر الى وجه الله den Anblick des Angesichtes Gottes, s. Reland, de religione Muh. L. II. §. 17. Pococke, Miscellanea ad portam Mosis, p. 304.

Digitized by Google

schauen werde mentibus et oculis geschehen. Anders die griechischen Väter und Augustinus. Die Ersteren erklären das ὄπτεσθαι τὸν θεόν überall von der γνῶσις τρανής. Zu unserer St. sagt Chrysostomus ganz kurz: ὄψιν δὲ ἐνταῦθά φησιν, ἣν ἀνθρώπῳ δυνατὸν ἰδεῖν, aber z. B. Hom. 75. (76.) in Ioh. bemerkt er: ἐπειδὰν γὰρ τῶν αἰσθήσεων τρανοτέρα ἡ ὄψις, διὰ ταύτης ἀεὶ τὴν ἀκριβῆ παρίστησι (ἡ γραφὴ) γνῶσιν, s. Suicer Thes. s. v. ὁράω, ἀόρατος, θεωρέω. Wie demnach Theodoret unsere Stelle sehr schön erklärt, werden wir weiter unten anführen. Dabei halten jedoch alle diese Väter, bis auf Damascenus herab, wie es auch die angeführten Worte des Chrys. zu unserer Stelle zeigen, die Akatalepsie Gottes fest, so daß das Wesen Gottes nie vom Geschöpfe durchschaut wird. Dagegen nun vertheidigte Augustin, welcher sich überhaupt mit der Frage über die visio Dei viel beschäftigte, für den Standpunkt des jenseitigen Lebens die Erfaßbarkeit der essentia dei. Er hat in vielen Stellen viel Schönes darüber gesagt, besonders aber in dem auch von Calvin empfohlenen Briefe ad Paulinum ep. 147. tom. I. ed. Ben. Ob er indessen dem leiblichen Auge ebenfalls eine Theilnahme an diesem Schauen verstatten solle, darüber war er zweifelhaft und erklärte sich an verschiedenen Stellen verschieden; er bemerkte richtig, daß die Bestimmung hierüber davon abhänge, in welchem Grade man sich das von Paulus verkündigte pneumatische σῶμα am Geiste theilnehmend denke. Mit vielem Scharfsinn vertheidigten nun auch die Scholastiker, daß das Erkennen Gottes im jenseitigen Leben als ein nicht nur geistiges, sondern auch substantielles, absolutes zu denken sei. — Auf Bestimmungen über das Verhältniß des jenseitigen Schauens zum diesseitigen Glauben und was damit zusammenhängt, gehen wir hier nicht ein, wie überhaupt nicht auf speculative Gründe; aber auf exegetischem Grunde wollen wir untersuchen, ob das Schauen Gottes, von dem unsere Stelle spricht, als ein äußeres oder inneres zu denken sei. Den deutlichsten Beweis, daß das Anschauen ein inneres sei, legt unser Ausspruch selbst ab. Wir haben bisher gesehen, wie die Verheißungen den Makarismen analog sind; ist dies nun auch hier

Digitized by Google

der Fall, so muß, wie bei den übrigen Makarismen, die seliggesprochene Tugend auch den Grund der Verheißung in sich selbst tragen, so daß der Sinn nicht seyn kann: „Selig, der im Herzen rein ist, denn er soll zum Lohne dafür Gott mit den Augen schauen", sondern daß das reine Herz selbst als das Organ bezeichnet wird, wodurch es möglich werde, Gott zu schauen. Dies haben auch bereits ältere Erklärer deutlich erkannt.*) Auf ein geistiges Schauen führt uns auch 1 Kor. 13, 12., wo das Schauen (βλέπειν) diesseits und jenseits mit dem Erkennen (γινώσκειν) parallel gestellt und von unserem Erkennen Gottes jenseits dieselbe Klarheit prädicirt wird, welche dem Erkennen Gottes von uns zukommt — welches Erkennen doch nicht durch den äußeren Sinn vermittelt ist. Auf dasselbe Resultat und zugleich tiefer in das Wesen der Sache werden wir eingeführt, wenn wir die Bedingung erwägen, welche dem Schauen Gottes gesetzt ist. Es ist hier die Reinheit des Herzens, Hebr. 12, 14. die Heiligung — so wie wiederum das Schauen Christi in den Stellen 1 Joh. 3, 2. und 2 Kor. 3, 18. als Grund unserer Heiligung genannt wird. Setzt nun aber die Schrift ein solches Wechselverhältniß von Gottschauen und Gottähnlichkeit, so sieht man, daß auch das Schauen nicht ein Schauen mit den Augen, sondern durch das innere Gesicht seyn muß, und daß es in nichts anderem bestehen kann, als in jenem Innewerden Gottes, welches mit der wachsenden Gottähnlichkeit und Herzensreinheit verbunden ist. Trefflich spricht hierüber

*) Euthymius: ὥσπερ γὰρ τὸ κάτοπτρον, ἐὰν ᾖ καθαρὸν, τότε δέχεται τὰς ἐμφάσεις οὕτω καὶ ἡ καθαρὰ ψυχὴ δέχεται ὄψιν θεοῦ. Vorzüglich schön spricht hierüber Theodoret sowohl im Comm. zu 2 Kor. 3, 18. (T. III. ed. Hal. p. 397.) als auch in Quaest. 69. in Exod. (T. I. p. 173.). An dem letzteren Orte heißt es mit Beziehung auf unsern Ausspruch Christi: ὥσπερ τὰ διειδῆ κάτοπτρα τῶν εἰσιόντων τοὺς τύπους ἐκμάττεται, οὕτως αἱ καθαραὶ καρδίαι τ. θεοῦ τ. δόξαν εἰσδέχονται ... ὥσπερ ὁ ἐν σκότει καθήμενος σκοτοειδὴς γίνεται, ὁ δὲ ἐν ἡλίῳ, ἡλιοειδὴς καὶ φωτοειδὴς· οὕτως ὁ τῷ θεῷ προσεδρεύων θεοειδεῖς δέχεται χαρακτῆρας. — Ebenso erklärt er unsere St. nach 2 Kor. 3, 18.

Digitized by Google

die ausgezeichnete Stelle des Apostels 2 Kor. 3, 18. Wir setzen bei der Erklärung dieser Stelle voraus, daß das κατοπτριζόμεθα τὴν δόξαν τ. κυρίου — wofür sich fast alle neueren Erklärer entschieden haben — zu erklären sei „wir schauen die Herrlichkeit Gottes im Spiegel", und daß der Apostel gerade den Ausdruck κατοπτρίζεσθαι statt ἀτενίζειν ἐν ἐσόπτρῳ wählte, um damit auf die repercussio anzuspielen, wie sie bei den Metallspiegeln der Alten Statt fand. So ergiebt sich von dieser herrlichen Stelle der Sinn: „Indem wir in der Herrlichkeit des Herrn, welcher der Geist ist, mit unverhülltem Auge des Gemüths wie in einem Spiegel uns betrachten, so geht, gleich wie der Spiegel das Licht zurückstrahlt, diese seine Herrlichkeit immer mehr in uns über, so daß wir in sein Bild verklärt werden, — wie dies nicht anders seyn kann bei dem Herrn, welcher Herr des Geistes ist." Hier ist ebenfalls das innere Anschauen Christi Grund der Verklärung und die Verklärung Grund des Aehnlichwerdens, so wie wiederum das innere Anschauen schon eine Verwandtschaft mit Christo voraussetzt, nach Joh. 3, 19. 20. 18, 37. Aus allem diesen ergiebt sich mithin, daß wir uns das Schauen als ein inneres zu denken haben. Es wäre nun aber die Frage, ob nicht ein solches Schauen auch schon in diesem Leben Statt finde, wie denn 1 Kor. 3, 18. würklich von dem irdischen Leben der Gläubigen redet. Allerdings müssen wir dieses sagen, da ja 1 Kor. 13, 12. auch das Glauben ein βλέπειν genannt wird, wenngleich δι' ἐσόπτρου und ἐν αἰνίγματι; auch das Glauben wird ein γινώσκειν genannt, wenngleich ἐκ μέρους. Dem muß aber auch nach der Natur des christlichen Glaubens so seyn, da dieser die ὑπόστασις des Geglaubten selbst ist, mithin auch reales, wesentliches Erfassen desselben Statt finden kann und muß (Hebr. 11, 1.). Wir können daher zwischen Schauen und Glauben keinen andern Gegensatz setzen, als den zwischen dem vollendeten und dem unvollendeten Reiche Christi. Nur in dem Sinne ist das Schauen etwas Jenseitiges, in welchem auch von der Besitznahme der βασιλεία als von etwas Jenseitigem gesprochen wird, ungeachtet sie bereits hier anfängt. Wenn Paulus 2 Kor. 5, 7. den bestimmten Gegensatz

Digitized by Google

ausspricht „Wir wandeln hier nicht im Schauen, sondern im Glauben“, so ist dies eben so aufzufassen, wie wenn er Röm. 8, 21. auf die ἐλευθερία der Kinder Gottes wartet, und doch auch 2 Kor. 3, 17. sagt: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist die ἐλευθερία.“ Das Mittelglied ist im letzteren Falle: „aber wir haben bis jetzt erst die ἀπαρχή des Geistes und nicht die volle Aerndte“; im ersteren Falle: „unser Glauben ist noch nicht ein Schauen im vollen Sinne, weil es, noch durch die materielle Fessel beschränkt, nicht zum reinen Schauen gelangen kann.“ Demzufolge wird dann also auch von unserer Verheißung geradeso wie von allen übrigen gelten, daß sie dem Anfange nach schon hier, der Vollendung nach jenseits erfüllt wird. — Wir beschließen diese Betrachtung, wie wir sie angefangen haben, mit einem schönen Worte des Gregorius von Nyssa: μακάριος ὁ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ, ὅτι πρὸς τὴν ἰδίαν καθαρότητα βλέπων ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾷ τὸν ἀρχέτυπον. Ὥσπερ γὰρ οἱ ἐν κατόπτρῳ ὁρῶντες τὸν ἥλιον, κἂν μὴ πρὸς αὐτὸν τὸν οὐρανὸν ἀποβλέψωσιν ἀτενὲς, οὐδὲν ἔλαττον ὁρῶσι τὸν ἥλιον ἐν τῇ τοῦ κατόπτρου αὐγῇ, τῶν πρὸς αὐτὸν ἀποβλεπόντων τοῦ ἡλίου τὸν κύκλον· οὕτω, φησὶ, καὶ ὑμεῖς, κἂν ἀτενῆτε πρὸς κατανόησιν φωτὸς, ἐὰν ἐπὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐγκατασκευασθεῖσαν ὑμῖν χάριν τῆς εἰκόνος ἐπαναδράμητε, ἐν ἑαυτοῖς τὸ ζητούμενον ἔχετε, καθαρότης γὰρ, ἀπάθεια καὶ κακοῦ παντὸς ἀλλοτρίωσις ἡ θεότης ἐστίν. εἰ οὖν ταῦτα ἔν σοί ἐστι, θεὸς πάντως ἔν σοί ἐστιν.

V. 9. Vergegenwärtigen wir uns zuvörderst die temporelle Beziehung des Ausspruchs, so deutet derselbe hin auf jenen Geist der Zwietracht, welcher aus der bitteren Wurzel des Herzens (Hebr. 12, 15.) entsprossen, das öffentliche und Privatleben der Zeitgenossen Jesu zerrüttete. Es war diese Zeit und noch mehr die bald darauf folgende eine Zeit der Empörungen und Volksaufstände ohne Zahl. Man erinnere sich an den Aufruhr am Passahfeste, den Archelaus sogleich beim Anfang seiner Regierung erlebte, wo das Volk den Tempelberg einnahm, und 3000 auf dem Platze blieben, an das schreckliche Blutvergießen in der Hauptstadt unter Sabinus, während Archelaus

Digitized by Google

und Antipas sich in Rom um die Bestätigung bewarben, wo abermals um den Tempelberg gekämpft und die Hallen desselben in Brand gesteckt wurden, an die Räuberhorden von Judas, Simon, Athronges, von denen nachher 2000 ihr Leben am Kreutze einbüßten, an die Unruhen unter Pilatus. Noch viel mehr herrschte die Leidenschaft im Privatleben und trennte in Zwietracht die Gemüther. Haß, Gewaltthat, öffentlicher und Meuchelmord gehörten zu den Erscheinungen des gewöhnlichen Lebens; man vergleiche jenes schreckliche Bild, welches Josephus von seinen Landsleuten entwirft de bell. iud. l. 5., c. 13. §. 6. c. 10. §. 5. Auf dem beschränktesten Gebiet zeigte sich jene Leidenschaft und Zwietracht im Streite der Schulen. Die Schriftgelehrten suchten ihre eigene Ehre (Joh. 5, 44.); wie überall, so war dann auch hier die Folge davon eine Partei machende zänkische Disputirsucht, welche so häufig unter dem Namen der ἐριθεία den Juden von den Aposteln zum Vorwurf gemacht wird und ebenso von Justinus Martyr z. B. cohort. ad Graec. p. 9. ed. Par. — In diese Welt von Krieg und aus Eitelkeit und Eigenliebe hervorgegangenen Zerwürfnissen tritt nun derjenige ein, der von sich selbst sagt: „Sehet mich an, denn ich bin sanftmüthig und demüthig," und preist diejenigen, welche, erfüllt von seinem Geiste, nicht nur selbst Frieden besitzen, sondern ihn auch verbreiten, Hebr. 12, 14. 2 Tim. 2, 22. Marc. 9, 50. Um aber die Bedeutsamkeit dieses Makarismus zu erfassen, dürfen wir sowohl den Begriff: Friede, als den des Friedenstiftens nicht bloß in dem Sinne nehmen, in welchem Dieser und Jener ihn faßt, sondern müssen uns dabei in den Geist Christi selbst versetzen, und den Frieden, wie das Friedenstiften in dem vollen geistlichen Sinne fassen, wie wir voraussetzen müssen, daß es von ihm selbst gefaßt worden sei. Die Neigung zum Frieden, zur Verträglichkeit, zur Eintracht wird wohl auch sonst von Griechen und Rabbinen gepriesen. Da indessen Niemand als Christus im vollen Sinne des Worts erkennt, was zum Frieden gehöre und was das rechte Friedenstiften voraussetze, so sind hier, wie in so vielen anderen Fällen, die anscheinend parallelen Aussprüche Anderer doch nicht wahrhafte

Digitized by Google

Parallelen. *) In Bezug auf das Wort Frieden können wir insbesondere darthun, wie Christus es ausdrücklich in einem höheren Sinne genommen wissen wollte, als der, in welchem es die gewöhnliche Sprache des Volkes gebrauchte. Mögen wir in Joh. 14, 27. in dem ἀφίημι εἰρήνην eine Anspielung auf das Abschiednehmen finden oder nicht, in jedem Falle und besonders in dem ersteren erklärt hier Christus, daß der von ihm und durch ihn gegebene Friede etwas Höheres sei, als die Welt gewöhnlich unter diesem Worte versteht. Es scheinen auch die Evangelisten selbst im Gebrauche des Grußes εἰρήνη ὑμῖν im Munde Christi eine höhere Bedeutung gefunden zu haben, wie man dies aus der mehrmaligen Erwähnung dieser Grußformel nach der Auferstehung schließen kann Joh. 20, 19. 21. 26. Luc. 24, 36. Ferner sieht man aus Luc. 10, 5. 6., daß der Erlöser das εἰρήνη ὑμῖν im Munde der Seinigen nicht als eine inhaltsleere Formel gebraucht wissen wollte. Bei den Christen bezieht sich hernachmals ihre gewöhnliche Grußformel χάρις καὶ εἰρήνη, welche an die Stelle des heidnischen χαίρειν trat, das nur Jakobus C. 1, 1. hat, vorzugsweise auf den durch Christum erworbenen Frieden, und eben darauf deutet wohl auch jene im N. T. nicht vorkommende, also von den Christen erst gebildete, bei Paulus so oft wiederkehrende Formel: ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, die auch der Hebräerbrief hat. Es ergiebt sich hieraus, daß der Friede im vollen Sinne des Wortes nur dann nach der Schrift dem Christen zu Theil wird, wenn er durch Christum mit Gott Frieden erlangt hat; weswegen denn Christus selbst ὁ εἰρηνοποιήσας genannt wird Koloss. 1, 20. Eph. 2, 15. Andererseits müssen wir nun aber auch sagen, daß vom christlichen Standpunkt aus angesehen

*) Sehen wir bloß auf die äußere Aehnlichkeit, so findet sich eine vollkommene Parallele zu dem Makarismus des Herrn in dem talmudischen Tractat Peah C. 1. §. 1., wo es heißt: „von Folgendem ärndtet der Mensch die Früchte in diesem und im zukünftigen Leben zugleich: Vater und Mutter ehren, Wohlthaten thun und הבאת שלום בין איש לרעהו, Frieden zwischen den Leuten stiften.“

Digitized by Google

das wechselseitige friedliche Verhältniß unter den Menschen auf vollkommene Weise nur zu Stande kommen kann durch die Erlösung und den Glauben daran, insofern dieser es ist, welcher uns, wie zu V. 7. bemerkt wurde, barmherzig und zum Vergeben geneigt macht Ephes. 4, 32. Kolos. 3, 13. Wenn daher der Erlöser, welcher sowohl die innerste Wurzel des Zwiespalts unter den Menschen, als das alleinige Mittel, ihn gründlich zu heben, kennt, die Gesinnung des εἰρηνοποιῶν selig preist, so können wir nicht anders annehmen, als daß für ihn das Friedenstiften — nämlich im vollen Sinne des Wortes — zusammenfiel mit dem Pflanzen des Friedens Gottes in den Gemüthern, und daß daher die εἰρηνοποιοί hier solche sind, welche bereits im Besitz des mehr oder weniger gereinigten Herzens, und daher zu dem Frieden mit Gott selbst gelangt, diesen zugleich mit dem Frieden der Menschen unter einander in der Welt verbreiten. Daß damals, als der Herr diese Worte aussprach, noch keiner in diesem umfassenden Sinne sie zu begreifen vermochte, kann nichts dagegen beweisen, daß sie der göttliche Meister in diesem umfassenden Sinne nahm — wie viele seiner himmlischen Worte sind bis auf den heutigen Tag noch nicht in ihrem ganzen Umfange ausgemessen; gerade ein solches göttliches Wort bedürfen wir aber, welches uns je länger, je mehr an sich hinaufzieht. — Ist dieses der volle Sinn des εἰρηνοποιός, dann begreift man auch, was sonst nicht erklärlich wäre, seine Stellung gerade hier, es bezeichnet dann würklich eine weitere Entfaltung der καθαρότης τῆς καρδίας, die in ihrer Erweiterung in das Streben übergeht, den innern Frieden auch nach Außen hin zu verbreiten; dann begreift man auch mehr als bei der engeren und äußerlicheren Fassung der εἰρήνη, warum gerade diese Verheißung mit dem Makarismus verknüpft ist, wiewohl der Zusammenhang zwischen Verheißung und Makarismus gerade hier minder klar ist. Wir werfen nunmehr einen Blick auf die Geschichte der Auslegung. *)

*) Wie aus anderen Aussprüchen der Schrift, in denen den Jüngern Jesu die Friedensliebe und Nachgiebigkeit geboten wird, durch einseitige Fassung die falsche Folgerung gezogen wurde, als

Digitized by Google

Die meisten Ausleger der neueren Zeit, wie auch mehrere Aeltere, namentlich die Socinianer und Arminianer, sehen in dem Ausspruche die vereinzelte Lobpreisung der Tugend des Friedenstiftens oder der eigenen Verträglichkeit mit Anderen; die älteren Ausleger, besonders die Kirchenväter, heben vereinzelte Seiten des Begriffs hervor, den wir von dem Worte aufstellten, die meisten bezeichnen den εἰρηνοποιός als den, der zunächst in seinem Inneren Frieden gestiftet hat und dann auch Andere versöhnt; einige: „der, welcher den Frieden mit Gott verbreitet". Zunächst heben alle hervor, εἰρηνοποιός sei mehr als εἰρηνικός und εἰρηναῖος, insofern jenes dieses mit einschließe; so sagt z. B. Nyssenus: *Βούλεται τοίνυν πρότερον εἶναί σε πλήρη τῶν τῆς εἰρήνης καλῶν, εἶθ' οὕτως ὀρέγειν τοῖς ἐνδεῶς ἔχουσι τοῦ τοιούτου κτήματος... ὥσπερ τοίνυν τὰ εὐώδη τῶν ἀρωμάτων τ. ἰδίας εὐπνοίας τὸν παρακείμενον ἀέρα πλήρη ποιεῖ, οὕτω σοι βούλεται κατὰ περιουσίαν πλεονάζειν τῆς εἰρήνης τὴν χάριν, ὥστε τὸν σὸν βίον θεραπείαν εἶναι τ. ἀλλοτρίας νόσου*; dann machen sie darauf aufmerksam, daß die hier erwähnte Eigenschaft der Thätigkeit Christi analog sei. Chrysostomus: *καὶ γὰρ τοῦ μονογενοῦς ἔργον ἐγένετο τοῦτο, συναγαγεῖν τὰ διεστῶτα καὶ καταλλάξαι τὰ ἐκπεπολεμωμένα.* Das Friedemachen in sich selbst (zwischen Geist und Fleisch) *τὸν ἐμφύλιον*

---

sei damit jeder Kampf gegen das Böse in der Welt untersagt, so auch aus diesem. Dagegen Zwingli: Pax, quae per pios conficitur, intra limites a Deo praescriptos manere debet, quas si transgreditur pax, haudquaquam vocanda est. Pax nostra cum pace Dei consentiat, tum demum vera pax dicenda erit. Luther: „Man soll ja das Beste rathen und helfen zum Frieden, und schweigen alles, das man schweigen kann. Aber wenn die Sünde offenbar ist, und zu weit um sich greifet ..., da gilt nicht mehr schweigen, sondern wehren und strafen, sonderlich mir und anderen, so in öffentlichem Amte sind, denen es gebühret, zu lehren und zu warnen Jedermann. Denn mir ist befohlen und aufgeleget als einem Prediger und Doctor, dazu gefordert, der da soll aufsehen, daß niemand verführet werde u. s. w." Vergl. das εἰ δυνατόν Röm. 12, 18.

Digitized by Google

πόλεμον καταλύειν, hebt Ryssenus und aus ihm wahrscheinlich Phavorinus im Lex. hervor, auch Hieronymus und Euthymius; zugleich findet sich bei Theophylact und Euthymius die andere Beziehung: εἰρηνοποιοὶ δέ εἰσι καὶ οἱ διὰ διδασκαλίας τοὺς ἐχθροὺς τοῦ θεοῦ ἐπιστρέφοντες; eben so Clemens Alex. Strom. l. I. p. 319. Unter den Neueren hat besonders Elsner ganz bestimmt das Wort in demselben Sinne genommen, wie: οἱ ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύοντες 2 Kor. 5, 19. 20.

Noch ist hinsichtlich genauerer Bestimmung der Wortbedeutung zu bemerken, daß die Ausleger zum Theil εἰρηνοποιός ganz gleich mit εἰρηνικός Jak. 3, 17. genommen haben; so schon die Vulg., welche pacifici hat, Luther, welcher „die Friedfertigen" hat, auch die dänische, holländische u. and. Uebersetzungen, und unter den Exegeten besonders Grotius und Wetstein. Hat nun das Wort auch diese Bedeutung? Dem Sinne nach allerdings, wir bezweifeln aber, ob es geradezu so gebraucht worden sei. Passow giebt als zweite Bedeutung ebenfalls an = εἰρηνικός, hat aber schwerlich einen andern Beleg dafür als die gewöhnlich angeführte Stelle des Pollux, welcher im Onomast. I., 41. als Epitheta eines Königs nebeneinander stellt: βασιλεὺς εἰρηνικός, εἰρηνοποιός, und 152.: περὶ συμμάχων εἰρηνοποιῶν καὶ πολεμοποιῶν, aus welchen Stellen aber die Identität beider Worte nicht erhellt, vielmehr kommt in den bekannten Stellen der Classiker εἰρηνοποιός immer nur in der Bedeutung pacificator vor, insbesondere auch von den εἰρηνοδίκαι, feciales. Indeß dürfte man sich wohl nicht dagegen sträuben, daß im Hellenistischen dieser Gebrauch Statt gefunden haben könnte. Wiewohl nämlich εἰρηνοποιεῖν als Compositum nur Friedenstiften heißt, LXX. Jes. 27, 5. Sprüchw. 10, 10., so wurde doch nach der Analogie von ποιεῖν ἔλεος, ἁμαρτίαν, δικαιοσύνην auch ποιεῖν εἰρήνην gebraucht in der Bedeutung „friedfertig seyn" Jak. 3, 18.

Den Sinn der Verheißung bestimmt die Bedeutung des υἱὸς τοῦ θεοῦ. In der Verbindung, in welcher das Wort hier vorkommt, liegt es am nächsten, die Kindschaft als Bezeich-

Digitized by Google

nung der Aehnlichkeit anzusehen; so ganz deutlich V. 45., wo einige codd. auch statt υἱοί das Glossem ὅμοιοι haben, vergl. V. 48., so nennt Jesus andererseits die Juden Joh. 8, 38. 44. υἱοὶ τοῦ διαβόλου, weil ihre ἔργα denen des Teufels entsprächen, vergl. 1 Joh. 3, 8. Ephes. 5, 1. — obwohl freilich, wenn man εἰρηνοποιοί nur flach faßt und dabei an nichts als an das Bestreben denkt, verfeindete Leute wieder in gutes Vernehmen zu bringen, man nicht wohl einsieht, wie gerade hierin vorzugsweise eine Gottähnlichkeit gefunden werden kann. So ist denn unser Satz und Luc. 6, 35. 20, 36. von Schleusner u. A. übersetzt worden: deo simillimi erunt, wozu dann noch an unserer Stelle von Schleusner, Rosenmüller u. A. hinzugefügt wird: atque adeo dilectissimi, für welche letztere Beziehung des Tropus man insbesondere anführen kann Sir. 4, 10.: γίνου ὀρφανοῖς ὡς πατὴρ, καὶ ἀντὶ ἀνδρὸς τῇ μητρὶ αὐτῶν· καὶ ἔσῃ ὡς υἱὸς ὑψίστου, καὶ ἀγαπήσει σε μᾶλλον ἢ μήτηρ σου. Es frägt sich nun aber, mit welchem Rechte man aus den mannichfaltigen Beziehungen des Kindschaftsverhältnisses hier bloß die Aehnlichkeit des Kindes mit dem Vater und das Geliebtseyn desselben hervorhebe. Da zumal Christus nicht εἰσί sagt, sondern das Futur. gebraucht und zwar vom Verb. καλεῖν = celebrabuntur, so dürfen wir nicht von vornherein aus dem Prädicate der Sohnschaft eine vereinzelte Beziehung herausnehmen, sondern müssen vielmehr voraussetzen, daß der Erlöser auf alles das hindeuten will, was das Prädicat eines Gottessohnes, vom Menschen gebraucht, Erhabenes in sich schließt und den Begriff in der Ausdehnung fassen, welche der Natur der Sache nach die Subjecte, von denen er hier gebraucht wird, zulassen. Das Verhältniß der Kindschaft und Vaterschaft vereint, wie jedes lebendige Naturverhältniß, eine große Anzahl von Beziehungen: das Kind wird vom Vater geliebt und liebt den Vater, es hat Antheil an seinen Gütern und an seiner Würde, es steht unter seinem Schutz und Schirm, es hat Aehnlichkeit mit ihm und ahmt ihm nach, es steht in genauer Verbindung mit ihm und findet in dieser Verbindung seine Wonne; diese Beziehungen sind aber insgesammt in einer noch ursprünglicheren begründet, in dem

Digitized by Google

Wesenszusammenhange mit dem Vater, aus dem sich dann erst alles Andere ergiebt. Wird nun dieses Naturverhältniß auf das Verhältniß der Menschen zu Gott übertragen, so wird es in vollerem Sinne seine Anwendung nur da finden, wo Geistes-einheit zwischen dem Menschen und Gott Statt findet und im vollsten, wo die absoluteste. Im vollsten Sinne des Worts ist daher nur Einer Sohn Gottes, der, welcher vorzugsweise ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ heißt; wird der Ausdruck außerdem in der Schrift Menschen beigelegt, so führen sie ihn in einem unvollkommneren Sinne. Dies ist nun zunächst der Fall bei dem Volke Israel, welches der Sohn Gottes heißt, insofern es, obzwar nicht in der Geisteseinheit mit Gott stehend, doch des Schutzes, der Liebe, des Umgangs, der Segnungen Gottes genießt und dessen Könige dann wieder vorzugsweise Söhne Gottes genannt werden, und insofern die schon im Verhältnisse Israels und seiner Könige zu Gott bestehende Sohnschaft in Christo ihre Vollendung erreicht, ist dann auch Israel (Matth. 2, 15.) und sind seine Könige als Typen Christi betrachtet worden. Ferner ist dies der Fall, wenn Adam und die Menschen überhaupt als Gottes Geschöpfe den Namen Kinder Gottes erhalten Luc. 3, 38. Act. 17, 28. Sir. 23, 1. und, wie Mehrere annehmen, Hebr. 12, 9., insofern Gott Urheber und Erhalter ihres Daseyns ist und ursprünglich ihnen seinen Geist gegeben und sie zu seinem Ebenbilde geschaffen hat. Endlich ist dieses der Fall bei den in die Gemeinschaft mit Christo Getretenen; von diesen heißt es, daß sie aus geistiger Zeugung noch einmal geboren sind Joh. 3, 6. Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 23., daß ein göttlicher Same in ihnen bleibt 1 Joh. 3, 9., daß sie κοινωνοὶ τῆς θείας φύσεως sind 2 Petr. 1, 4. Bei diesen findet also auch eine Geistesgemeinschaft Statt, welche dereinst zur Ebenbildlichkeit mit dem, der im höchsten Sinne Sohn Gottes heißt, heranreifen soll Röm. 8, 29. 1 Joh. 3, 2. Insofern bei ihnen das die Sohnschaft bedingende Grundverhältniß Statt findet, treten auch bei ihnen alle oben angegebenen anderen Beziehungen ein: sie sind voll kindlicher Liebe zu Gott und Gott voll väterlicher Liebe gegen sie, sie sind κληρονόμοι θεοῦ und besitzen seine Güter, sie nehmen Antheil an seiner Würde und an der Herr-

Digitized by Google

lichkeit Christi, sie stehen unter Gottes Schutz, sind ihm ähnlich und leben in stets sich mehrender Gemeinschaft mit ihm. — Da nun an unserer Stelle Christus von solchen spricht, welche in Gemeinschaft mit ihm getreten sind, so liegen also auch alle diese Vorzüge in dem Prädicat υἱὸς τοῦ θεοῦ. Freilich entspricht alsdann hier nicht, wie in dem Vorhergehenden, die Verheißung genau der Seligsprechung, aber auch, wenn man die Beziehung der Aehnlichkeit besonders hervorhebt und an das Prädicat Gottes ὁ θεὸς τ. εἰρήνης erinnert,*) ist dies nicht der Fall, denn man sieht nicht ein, warum es nicht ebensowohl von den Herzensreinen oder Barmherzigen heißen konnte: Deo similes erunt. Das Futur. κληθήσονται bezieht sich, wie in den anderen vorhergehenden Verheißungen, auf die Gegenwart, aber vorzugsweise auf die Zukunft, wo erst die jetzt noch verborgene Herrlichkeit der Christen in ihrer Vollendung hervortreten soll Kolossi. 3, 4. Καλεῖσθαι, nicht völlig gleich mit εἶναι, bezeichnet hier, wie V. 19. und namentlich in der Parallele 1 Joh. 3, 1. die Anerkennung der Christen in ihrer Herrlichkeit, welche gegenwärtig in der Welt, wo Christus selbst nicht erkannt wird, nur eine unvollkommnere ist, dereinst aber eine vollkommene seyn wird 1 Joh. 3, 1—3.

Die Exegeten und Lexicographen haben bei Behandlung dieses biblischen Begriffes, wie bei vielen anderen, den Reichthum der Beziehungen des Begriffes verkennend, die einzelnen Beziehungen zu sehr zerspalten und isolirt, namentlich aber die Aufsuchung des Grundbegriffes unterlassen. Am allertrivialsten ist in neuerer Zeit der Ausdruck von Ilgen in seiner Commentation de notione tituli filii dei behandelt worden, welcher in der Benennung Götter- oder Gottessohn nur die Spuren einer rohen ungebildeten Welt findet. Teller in seinem Wörterbuche u. d. W. Kind Gottes, hebt nur die Eine Beziehung hervor: „der Christ, der eine Religion bekennt, die

*) Nyssenus: τίνες οἱ εἰρηνοποιοί; οἱ τὸ ἴδιον τ. θείας ἐνεργείας ἐπὶ τοῦ ἰδίου δεικνύντες βίου, ἀναιρεῖ καθόλου καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν περιῶστησιν ὁ τῶν ἀγαθῶν εὐεργέτης, κ. κύριος πᾶν ὅσον ἐστὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἔκφυλόν τε καὶ ἀλλότριον.

Digitized by Google

ihm einen freien Zutritt zu Gott verschafft". Knapp Glaubenslehre II. S. 214. giebt die zwei Beziehungen an: „Christen heißen Kinder Gottes, 1) weil sie Gott als Vater lieben, 2) weil sie von ihm wieder geliebt werden." Von dem Begriffe Liebling, Schützling gehen die Meisten in der Bestimmung des Sinnes aus. Zachariä's biblische Theologie IV. S. 299. Herder vom Geist des Christenthums S. 46. u. A. Roesselt, welcher den Begriff in einer besonderen Abhandlung zu erläutern sucht: de vera vi notionis filiorum Dei (im 2ten Bande der opuscula), sagt, die Ausdrucksweise gehe 1) darauf, daß die Christen Gott durch vera sapientia ähnlich sind, 2) durch die virtus, 3) durch die beatitas, 4) ist es im Allgemeinen nur so viel als christianus. Am besten unter den Neuern spricht darüber Döderlein institutio II. §. 296., nur daß er den Begriff felicitas zu sehr hervorhebt. Unter den Aelteren kann verglichen werden Suicer's thesaurus s. v. τέκνον und υἱὸς τοῦ θεοῦ und Gerhard's loci T. IV. 266.

V. 10—12. Hiermit schließt sich die Siebenzahl der Makarismen, welche das Bild des Jüngers des christlichen Gottesreiches entwarfen; als Anhang dazu ist der Makarismus V. 10. zu denken, von welchem V. 11., wie schon die Anlage des Satzes zeigt, nur als eine weitere Ausführung anzusehen ist. Den so beschaffenen Jünger stellt der Erlöser der Welt gegenüber und zeigt ihm, welches Schicksal seiner in der Welt warte. Haben die vorhergegangenen Worte noch nicht hinlänglich die fleischlichen messianischen Erwartungen vernichtet, so müssen es diese thun. Wenn Neuere alles, was in der Schrift von der Verfolgung der Christen von Seiten der Welt gesagt ist, bloß auf die damalige Zeit und auf den Gegensatz zwischen Heiden und Juden beziehen, und somit auch die hier folgenden Aussprüche, so setzt dieses eine nicht weniger fleischliche Ansicht von der Kirche Christi voraus, als die der Masse der Juden vom Messiasreich; sie setzt nämlich voraus, daß Alles, was innerhalb der Kirche lebt, auch eben damit aus dem κόσμος ausgeschieden sei. Die hier Geschilderten sind vielmehr solche, welche den Geist Christi in sich aufgenommen haben, wie denn unser Ausspruch

Digitized by Google

sagt, daß sie wegen der Gerechtigkeit und wegen Christus verfolgt werden; der Grund der Verfolgung liegt mithin in jener natürlichen Feindschaft zwischen Licht und Finsterniß, von welcher Johannes C. 3, 20. spricht; wo irgend daher eine von Christus noch nicht durchleuchtete Finsterniß ist, da findet auch diese Feindschaft Statt. — Von V. 9. zu V. 10. findet ein nachweisbarer Uebergang Statt; das εἰρηνοποιοί ruft den Gedanken an die Feindschaft der Welt hervor. Friedenverbreiter sollte die Welt lieben — der Körper, sagt der Brief an den Diognet, sollte den Geist lieben, von dem er das Leben empfängt — nichts desto weniger findet das Entgegengesetzte Statt, nämlich Feindschaft. Wie steht übrigens dem Erlöser, indem er diese Worte ausspricht, die Geschichte aller folgenden Jahrhunderte vor Augen! *)

Von dem 10ten und 11ten Verse findet sich merkwürdigerweise eine gewiß nicht zufällige Reminiscenz im 1 Brief Petri C. 3, 14.: Ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι. und 4, 14.: εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι. Die δικαιοσύνη, von welcher V. 6. als von einem Gegenstande des Verlangens redet, wird hier schon als Eigenthum dargestellt, und zwar ist es, wie das ἕνεκεν ἐμοῦ zeigt, die christliche δικαιοσύνη, die Gemeinschaft mit Christus; auffallend ist es, daß in V. 10. die Verheißung von V. 3. αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν wiederkehrt. Es muß dies schon in alten Zeiten aufgefallen seyn, indem, wie Clemens Strom. l. IV. p. 49. sagt: τινὲς τῶν μετατιθέντων τὰ εὐαγγέλια **) in V. 10. lasen: ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι, und in V. 11.: ὅτι ἔξουσι τόπον, ὅπου οὐ διωχθήσονται. Grotius schlug vor: βασιλεία V. 3. in der Bedeutung zu nehmen: doctrina coelestis, und hier regnum coeleste, oder wie Calov passender sich ausdrückte, dort regnum gratiae, hier

*) Vgl. Addison, Wahrheit der christlichen Religion. Hamburg 1782. 8ter Abschnitt.

**) Man hat darunter wohl sicherlich nicht mit Millius, Lardner u. A. Schreiber von Randbemerkungen zu verstehen, sondern apokryphische Evangelien.

Digitized by Google

hier regnum gloriae — eine solche Trennung der Beziehungen des einen Wortes ist aber unzulässig. Olshausen sucht darin die Andeutung, daß das erste βασιλεία τῶν οὐρανῶν nicht eine niedrigere Stufe bezeichne, sondern zugleich alles das mit in sich geschlossen habe, was die anderen Verheißungen aussprechen. Wir brauchen indeß zu dieser etwas künstlichen Annahme nicht die Zuflucht zu nehmen. Wenn die Siebenzahl der Makarismen bis V. 9. ein geschlossenes Ganze bildet, so war auch kein Grund mehr vorhanden, eine Wiederholung zu vermeiden, vorausgesetzt, daß die Verheißung, wie es hier der Fall ist, dem Makarismus entsprach, die βασιλεία τῶν οὐρανῶν umfaßt nämlich den μισθὸς πολύς. — In V. 11. wird nun das allgemeinere δεδιωγμένοι specialisirt: als Schmähung ins Angesicht, als thätliche Verfolgung, und als Verläumdung hinter dem Rücken. Der Zusatz ἕνεκεν ἐμοῦ ist bedeutungsvoll; nicht alle Verfolgung und Schmähung trifft den Christen um Christi willen; da die Gemeinschaft mit Christo bei dem einzelnen Christen im Wachsen begriffen ist und Kampf Statt findet, so ist auch in ihm noch immer die Sünde, und Petrus 1 Petr. 3, 9—14. ermahnt die Christen dazu, nicht gegründete Ursache zur Verfolgung zu geben. Indeß spricht auch Johannes C. 15, 18—21. aus, daß die gewöhnliche Ursache der Verfolgung der Christen nicht das Ungöttliche, sondern das Göttliche in ihnen ist. Es frägt sich nun, ob nicht neben dem ἕνεκεν ἐμοῦ das ψευδόμενοι überflüssig ist? Wenn man ἕνεκεν δικαιοσύνης und ἕνεκεν ἐμοῦ in dem Sinne, den das διὰ δικαιοσύνην 1 Petri 3, 14. hat, *) nehmen will, so daß es dem Sinne nach gleich kommt mit dem: ὅτι οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστέ Joh. 15, 19., so ist allerdings das ψευδόμενοι überflüssig, denn eine Verfolgung, die uns um des Guten willen trifft, muß ja immer eine lügenhafte seyn. Allein das ἕνεκεν ἐμοῦ kann auch die entferntere Veranlassung angeben, so daß Christus sagen wollte: „wenn man um eures Zusammenhangs willen mit mir und mit

*) Vergl. den Gegensatz des μωροὶ διὰ Χριστόν zu dem ironischen φρόνιμοι ἐν Χριστῷ 1 Kor. 4, 10.

Digitized by Google

der Gerechtigkeit lügenhafte Beschuldigungen gegen euch vorbringt." So gefaßt bleibt alsdann immer noch die Möglichkeit übrig, daß diese Beschuldigungen wahrhaft sind, wie ja die Welt überhaupt scharfsichtig ist, die würklichen Fehler der Christen aufzufinden. Wahrscheinlichkeit hat es jedoch nicht, daß Christus mit Schärfe diesen letzteren Gedanken aussprechen wollte; in der That fehlt nun auch ψευδόμενοι im cod. D., bei Origenes, und bei mehreren lateinischen Vätern, während es in der syrischen Uebersetzung und einigen codd. in anderer Ordnung, nämlich hinter ἕνεκεν ἐμοῦ, steht. *) Man muß daher geneigt seyn, ψευδόμενοι als Glossem anzusehen.

Nicht bloß zur Beruhigung bei solcher Schmähung ermuntert der Erlöser, sondern selbst zur Freude, ja zum Frohlocken, wie wir dies ja A. G. 5, 41. thatsächlich erfüllt sehen. Das ἀγαλλιᾶσθε, noch stärker als χαίρειν (ebenso verbunden Tob. 13, 13.), erinnert an das pauliniſche: καυχᾶσθαι ἐν θλίψεσι. Ueber οὐρανοί vergleiche die Anmerkung zu V. 3. über βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Der Lohn ist aufbewahrt im Himmel, vergl. τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς Kol. 1, 5.; 2 Tim. 4, 8. uud 1 Petri 1, 4. Wir haben hier eine von den vielen Stellen, wo den Christen Lohn verheißen wird. Vergl. 5, 46. 6, 1. 2. Luc. 6, 35. Matth. 10, 41. 1 Kor. 3, 14. — Da nun andererseits die Schrift an so vielen Stellen die Unmöglichkeit, durch Werke gerecht zu werden, ausspricht, so erheischt dies eine ausgleichende Bemerkung. Gegen die Verdienstlichkeit der Leiden insbesondere, welche von der Römischen Kirche aus Stellen, wie die unsere, gefolgert wurde, führten unsere Polemiker vorzüg-

*) Origenes kann übrigens nicht mit Sicherheit für die Weglassung des ψευδόμενοι angeführt werden. In seinem Commentar zu Ierem. 24, 9. ἐγενήθη λόγος κυρίου ἐμοὶ εἰς ὀνειδισμόν, führt er unsern Ausspruch als Parallele an, und sagt alsdann: ἡμεῖς οἱ τάλανες ἔχομεν ὀνειδισμοὺς διὰ τὰ ἁμαρτήματα ἡμῶν. Im Gegensatze zu diesem ἡμῶν kam es ihm darauf an, in Christi Worten das ἕνεκεν ἐμοῦ hervorzuheben: hätte er hier ψευδόμενοι beigesetzt, so wäre dieser Gegensatz geschwächt worden.

Digitized by Google

lich Röm. 8, 18. an, wo der Apostel sagt, daß die Christenleiden nicht werth seien der zukünftigen Herrlichkeit und Jak. 5, 11., wo der Lohn Hiob's dem Erbarmen Hiob's zugeschrieben wird. Ueberhaupt ist nach der analogia fidei zu erwiedern: 1) daß nicht die ἔργα νόμου, sondern die ἔργα ἀγαθά rein göttliche Werke sind; zu diesen aber ist der Glaube an das Erlösungswerk und die Kraft Christi erforderlich Joh. 15, 5., daher Augustinus: nil Deus in nobis praeter sua opera coronat. 2) auch im Christen stehen die ἔργα ἀγαθά in solchem Mißverhältniß zu den Forderungen Gottes, daß die strenge Gerechtigkeit dadurch nicht befriedigt wird, und daß der Lohn, welchen ihm Gott zuerkennt, nicht κατ' ὀφείλημα, sondern κατὰ χάριν gespendet wird, daß er ein χάρισμα, aber nicht ein ὀψώνιον ist, vgl. Röm. 6, 23. Wenn es daher Hebr. 6, 10. heißt, Gott werde die Werke der Liebe nicht unbelohnt lassen, weil er nicht ἄδικος sei, so ist ἄδικος so viel als ἄπιστος, und der Apostel will sagen, Gott werde den Verheißungen, welche er den Jüngern Christi gegeben, treu seyn. Augustinus: deus est debitor noster non ex commisso, sed ex promisso. Hierüber, so wie über die Frage: an sit iustorum, intuitu mercedis vitae coelestis facere bona opera, findet sich kurz und gründlich das Nöthige bei Spanheim dubium 87. u. 88., desgleichen im 20sten Artikel der conf. August. und der apolog., Aepinus, de praemiis bonorum operum I. 154. Chemnitz: examen concilii Trident., loc. de meritis operum. — Christus fügt einen Grund hinzu, warum seine Jünger sich freuen und reichen Lohn erwarten dürften, nämlich auf dieselbe Weise seien ja auch die alten Propheten verfolgt worden — und wie werth diese Gott waren und wie groß ihr Lohn im Himmel, ist bekannt (Hebr. 11, 26.). Allerdings parallelisirt hier der Erlöser seine μαθηταί mit den Propheten des A. B., wenngleich man nicht daraus den Schluß machen kann, daß er nur von den Aposteln rede. In gewissem Maße tritt ja jeder Christ als ein Prophet in die ihm feindliche Welt ein. Wie viel Tröstliches lag für die Apostel in dieser Hinweisung! In dem Leiden Kampfgenossen zu haben, wie stählt das den Muth! Wären sie auch in der Gegen-

Digitized by Google

wart nicht zu finden, sondern in der Vergangenheit — ist nur der Kampf, ist nur der endliche Sieg ein und derselbe! Die kleine, furchtsame Schaar des Nazareners darf sich an jene Wolke von Zeugen, wie sie Hebräer C. 12, 1. genannt wird, anschließen, welche im Streite für die unsichtbare Welt die Güter dieser Erden preisgegeben haben. Wie stählt das Bewußtseyn, in der Gemeinschaft eines so großen Lichtreiches zu kämpfen! Um wie viel erhebender ist aber dieses Wort des Erlösers jetzt für den Christen, wo er zugleich auf die Schaaren hinblicken kann, welche im Vertrauen auf dasselbe freudig in den Tod gingen! — 1 Thess. 2, 14. richtet P. die leidenden Heidenchristen auch durch das Bewußtseyn der Gemeinschaft der Leiden auf, und zwar derer, welche die palästinensischen Christen, ebenso wie die Propheten, von ihrem eigenen Volke ertragen mußten. —

Es bleibt noch übrig, über die Bedeutung einiger Worte zu sprechen. Da der 11te Vers nur eine Specialisirung des 10ten V. ist, so fällt auf, daß hier abermals das allgemeinere διώκειν vorkommt. Beza, Pricaeus, Raphel. haben daher hier und auch V. 44. für διώκειν die engere classische Bedeutung angenommen: persequi iudicio, wie in den griech. Rednern ὁ διώκων und ὁ φεύγων so häufig vorkommt; dagegen sollte sich ὀνειδίζειν auf die Schmähungen im Privatleben beziehen oder nach Anderen ebenfalls einen juridischen Sinn haben. Allerdings spricht Christus Matth. 10, 17—20. ausführlicher von dem gerichtlichen Anklagen seiner Jünger, aber anderer Gründe zu geschweigen, ist schon dies gegen diese Auffassung, daß die Evangelisten jenen classischen Gebrauch von διώκειν nicht kennen, sondern dafür κατηγορεῖν gebrauchen, welches Wort in der Volkssprache sehr gebräuchlich gewesen seyn muß, da die daraus entstandenen Worte קַטֵּגֹר, מְקַטְרֵג, קָטִיגוֹר, auch סָנֵיגוֹר, συνήγορος, im Rabbin. sehr häufig vorkommen. Auch V. 12. ist διώκειν wieder allgemein genommen, vergl. 1 Kor. 4, 12. λοιδορεῖν und διώκειν neben einander. — Außerdem ist hinsichtlich des πονηρὸν ῥῆμα zu bemerken, daß cod. B D, mehrere Uebersetzungen, und namentlich die Vulg. ῥῆμα weglassen, wahrscheinlich, weil man es für entbehrlich

Digitized by Google

hielt (vgl. A. G. 28, 21.), wie wiederum andere codd. πονηρόν weglassen. Es ist aber keines von beiden entbehrlich; denn εἰπεῖν πονηρὸν ῥῆμα ist hebräische Redensart; ῥῆμα mit πονηρόν verbunden, ist in der LXX. Uebersetzung des hebräischen דִּבָּה 4 Mos. 14, 36., vergl. das gleichbedeutende κρατοῦσιν λόγον πονηρόν Ps. 64, 6. und ἐπιφέρειν τινὶ λόγον πονηρόν Judith 8, 8. In diesen Stellen übersetzen Einige ῥῆμα „Rede", Andere „Ding"; es ist hier der Fall, wo beide Bedeutungen, wie sie ursprünglich eins sind, in einander übergehen. *) — Πᾶν nicht mit der Vulg., und Erasmus: omne malum verbum, sondern: cuiusvis generis criminationes, wie Luther richtig hat.

V. 13—16.

Bedeutung der Jünger Christi für die Gott entfremdete Menschheit, weshalb sie sich denn auch der Welt nicht entziehen dürfen. Den Uebergang giebt schon Chrysostomus und Augustin so an: „Schwere Verfolgungen habe ich euch verkündet, aber ihr müßt ausdauern, denn euer Beruf ist groß." Zwei Bilder stellen die Größe des christlichen Berufes dar, das Salz und das Licht; darauf folgen zwei andere Bilder, welche zeigen, daß, wer einen solchen Beruf hat, nothwendig mitten in die Welt hinaus muß.

V. 13. Um zu beurtheilen, in welchen Beziehungen hier der Erlöser das Bild des Salzes anwende, müssen wir uns vergegenwärtigen, wie das Salz im Alterthume überhaupt und namentlich bei den Hebräern angesehen und welche symbolische Bedeutung ihm beigelegt wurde.

Das Salz ist zunächst auch im Alterthum ein edles, hochgehaltenes Element. Es bezeichnet sprüchwörtlich eines der

*) Das Bewußtseyn der Objectivität des Wortes und des Gedankens spricht sich in den meisten Sprachen darin aus, daß Wort-Gedanke, und Sache mit Einem Worte bezeichnet werden; im Griechischen λόγος und ῥῆμα, im Hebräischen דָּבָר, im Chaldäischen מִלְּתָא und פִּתְגָם, im Arabischen كلام, im Deutschen Ding, zusammenhangend mit Denken = das Gedachte, Sache = das Gesagte.

Digitized by Google

nothwendigsten Bedürfnisse. Nil solé et sale utilius sagte das Sprüchwort der Römer (Plin. hist. nat. XXXI, 9. vergl. 41.). So auch im Sirach C. 39, 32. Darauf weist auch das καλὸν τὸ ἅλας Marc. 9, 50. hin. Es führt bei Homer das Prädicat θεῖον, und bei Plato θεοφιλὲς σῶμα (Timäus, Steph. p. 60.), ob wegen der Unentbehrlichkeit oder wegen der sogleich zu erwähnenden heiligen Bedeutung, ist ungewiß. Im Morgenlande ist bekanntlich der gemeinschaftliche Gebrauch des Salzes eine Versiegelung der Bündnisse, (בְּרִית מֶלַח), auch dies ertheilte ihm eine besondere Auszeichnung. Zunächst also wurde durch dieses Bild die Vorstellung erweckt, daß die Jünger ein edles und der Welt unentbehrliches Element seien. Bei diesem Momente bleiben Manche stehen, allein das Salz bietet auch noch mehrfache besondere Vergleichungspuncte dar.*) Seine Weiße macht es zu einem Bilde der Reinheit. Purior salillo sagt das lateinische Sprüchwort, und bei Persius (Sat. 3, 25.) heißt es: est tibi far modicum, purum et sine labe salinum. Auch diese Eigenschaft hatte Pythagoras im Auge, wenn er nach der symbol. Weise des Orientes das Salz als Bild der Gerechtigkeit nahm, wie Diogenes Laertius referirt (l. VIII. segm. 35. περὶ τῶν ἀλῶν ὅτι δεῖ παρατίθεσθαι πρὸς ὑπόμνησιν τοῦ δικαίου· οἱ γὰρ ἅλες πᾶν σώζουσι, ὅτι ἂν παραλάβωσι. καὶ γεγόνασιν ἐκ τῶν καθαρωτάτων, ὕδατος (ἡλίου) καὶ θαλάττης). Noch eigenthümlicher ist aber dem Salze die hier bei Pythagoras zugleich erwähnte ätzende Beschaffenheit, vermöge deren es theils die Speisen würzt (Hiob 6, 6. wozu vergl. Isidorus Pelusiota epp. l. IV. ep. 49.), theils vor Fäulniß bewahrt (2 König. 2, 20., zu welcher Stelle vergl. Spanheim, dubia ev. p. III. 457.). In einem Gespräche bei Plutarch, wo das Meer und das Land mit einander kämpfen, welches von beiden dem Menschen zur Erhaltung seines Lebens

*) Daß die befruchtende Kraft des Salzes der Vergleichungspunkt sei, behauptet Deyling, wo dann unter dem Salz nicht Kochsalz (welches unfruchtbar macht) gemeint seyn soll, sondern Alkali oder gar Mergel (Observ. sacr. I. 204.).

Digitized by Google

am unentbehrlichsten sei, wird zum Ruhme des Salzes gesagt (Sympos. l. 4. quaest. 4.): *κρέας δὲ πᾶν νεκρόν ἐστι κ. νεκροῦ μέρος· ἡ δὲ τῶν ἁλῶν δύναμις ὥσπερ ψυχὴ παραγενομένη χάριν αὐτῷ καὶ ἡδονὴν προστίθησι.* Seine ätzende Kraft machte, daß es im Griechischen und Lateinischen allgemein tropisch zur Bezeichnung des Witzes und esprit diente. Bekannt sind die urbani sales und das griechische Sprüchwort: *ἅλμη οὐκ ἔνεστιν αὐτῷ.* Dieser Bedeutung nähert sich die, welche das Wort Kol. 4, 6. hat, wo es die treffende Kraft der Wahrheit bezeichnet, welche in dem Worte des weisen Christen liegt. Tiefer noch geht aber die symbolische Bedeutung, welche das Salz im Opferritual der alten Völker erhielt. *) Maxime autem — sagt Plinius. hist. nat. l. 3. c. 7. — in sacris intelligitur eius auctoritas, quando nulla conficiantur sine mole salsa (auch die *οὐλοχύται* der Griechen wurden nach Eustathius mit Salz dargebracht). Vor dem Gebrauch des Weihrauchs war einst die einfache und älteste Art des Opfers, wie Ovid sie beschreibt (Fasti, I. 337.):

Ante Deos homini quod conciliare valebat,
Far erat et puri lucida mica salis.

Auch bei den jüdischen Opfern war das Salz ebenso unentbehrlich, als andererseits der Sauerteig und der Honig davon ausgeschlossen war (2 Mos. 30, 35. 3 Mos. 2, 11. 13. Ez. 43, 24.). Schon von vornherein wird man erwarten, daß diesem bei so verschiedenen Völkern sich vorfindenden Gebrauche des Salzes beim Opfer eine symbolische Bedeutung desselben zu Grunde gelegen haben muß; gewiß ist dies bei den alttestamentlichen Opfern der Fall. Theodoret spricht recht gut darüber in seiner Einleitung zum Hohenliede, wo er von den alttestamentlichen Allegorien handelt, unter denen er die Symbole mitbegreift. Mit Beziehung auf Ez. 16. sagt er daselbst (Opp. T. II. p. 11.): *τὸ ἅλας τὴν πνευματικὴν σύνεσιν κ. τὴν θείαν διδασκαλίαν (σημαίνει), τὴν διαστύφουσαν τὰ σεσηπότα κ. σῶα φυλάττουσαν.* Ebenso Origenes (Opp. T. III.)

*) S. hierüber insbesondere eine Dissertation von Majus, de usu salis symbolico in rebus sacris. 1692.

Digitized by Google

in Hom. 6. zu Ez. 16, 4., er vergleicht dabei Matth. 5, 13. und Kol. 4, 6. und sagt: grande opus est insaliri, qui sale conditur, gratia plenus est. Neuerlich hat auch über diesen Ritus v. Meyer in seiner Abhandlung über die alttestamentliche Typik (Blätter für höhere Wahrh. Neue Folge II. S. 49. 50.) recht schön gesprochen. Wir finden aber auch die symbolische Bedeutung jenes Ritus und damit zugleich die des Salzes überhaupt in ihrer ganzen Tiefe aufgefaßt in jenem merkwürdigen, von den Auslegern viel torquirten Ausspruche des Erlösers Marc. 9, 49. Was das Salz in dieser Stelle, und zugleich auch in der unserigen, bedeute, hat schon Theophylact kurz und richtig angegeben: τὸ ἅλας, ἤγουν τὴν νόστιμον χάριν τοῦ πνεύματος καὶ συνεκτικήν. Ebenso Makarius: τὸ ἅλας ἐπουράνιον, ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ. Und zu Luc. 14, 34. sagt Theophylact: τὸ ἅλας ἄσηπτον μένον καὶ ἀβλαβὲς καὶ ἕτερα διαφυλάττει ἄσηπτα, οἷς ἂν μεταδῷ τῆς ποιότητος. Christus geht nämlich in jenem Ausspruche von dem allgemeinen Gebote Gottes im A. T. aus, daß jedes Opfer, nach göttlicher Anordnung, mit Salz gesalzen seyn muß. In dem neuen Gottesreiche, in welchem, was dort äußerlich war, innerlich wird, ist das geistige Opfer der Menschengeist. Auch für diesen giebt es ein geistiges Salz, ja ein salzendes Feuer — das Feuer bezeichnet noch stärker die Leben gebende, das Unreine verzehrende Kraft des Salzes — dieses geistige Salz ist der Gottesgeist. Es ist also dasselbe mit diesem Spruche gesagt, was der Täufer Matth. 3, 11. ausspricht. — Ein diätetischer Gebrauch des Salzes bei neugebornen Kindern wird Ez. 16, 4. erwähnt, dessen auch Galenus gedenkt als eines Mittels, die Haut trocken zu machen und zu constringiren. Vielleicht hat aber auch Ezechiel an jener Stelle diesen Gebrauch symbolisch gedeutet, was sehr nahe lag, und von alten und neueren Auslegern jener Stelle geschehen ist. Zum Schlusse erinnern wir endlich noch an den symbolischen Gebrauch des Salzes bei der christlichen Taufe. Nach einer benedictio salis wurde dem Kinde das Salz mit den Worten in den Mund gelegt: accipe sal sapientiae in vitam aeternam. Wohl kann dieser Gebrauch unabhängig vom jüdischen Cultus

Digitized by Google

entstanden seyn, indeß könnte man auch eine Uebertragung jenes bei Ezechiel erwähnten Ritus annehmen, wozu auch Augusti geneigt ist (Denkwürdigkeiten, B. VII. S. 300.). — Auch bei den Rabbinen kommt Salz tropisch vor, um die gottgefällige Würze menschlicher Handlungen zu bezeichnen „seinen Reichthum salzen mit dem Salze der Almosen", s. Buxtorf, Lex. Talm. p. 1218.

Welches nun an unserer Stelle der Vergleichungspunkt sei, den der Erlöser im Auge hat, das werden wir nach der symbol. Bedeutung, die es in den meisten anderen bibl. Stellen hat, am sichersten bestimmen. Der Vergleichungspunkt liegt in der würzenden feuerähnlichen Kraft des Salzes, und die Menschheit wird als das geistige Opfer dargestellt, welches geistigerweise mit der würzenden Kraft des Salzes angethan werden muß, um Gott zu gefallen, wie das alttestamentliche Opfer mit dem sinnlichen Salze angethan werden mußte. Ohne dieses von den Jüngern Christi ausgehende geistige Salz der Buße und des Glaubens ist die Menschheit einer moralischen Fäulniß Preis gegeben und kann sich Gott nicht opfern. Γῆ, so wie nachher κόσμος Bezeichnung der ganzen Menschheit, weist schon hier am Anfange der Thätigkeit Christi auf die Universalität der christlichen Wahrheit hin. Was müßte der ungläubige, kühl räsonnirende Zuschauer gesagt haben, wenn er damals den jüdischen Landrabbiner in dem Kreise der eben gewählten zwölf Fischer und Zöllner stehen gesehen und das Wort aussprechen gehört hätte: „Ihr seid für die ihrer Natur nach einer moralischen Fäulniß Preis gegebene und in Finsterniß gehüllte Menschheit das, was das Salz und das Sonnenlicht in der sinnlichen Welt ist." Wohl mochten die, denen das Wort galt, selbst zu ihm hinaufhorchen, ohne zu wissen, wie ihnen geschah, aber als der Geist kam, der sie in alle Wahrheit leitete, so wurde der schlummernde Saame lebendig. — Es ist gerade dies, wie schon in der Einleit. angedeutet wurde, eines der Worte der Bergrede, welche Viele ausschließlich auf die Apostel bezogen; vorzugsweise, wie wir uns darüber in der Einleitung erklärten, gelten solche Worte ihnen auch allerdings, aber auch für jeden in dem Maße mit dem Geiste Erfüllten, wie es

Digitized by Google

die Apostel waren; denn wenn hier Christus die Apostel τὸ φῶς τοῦ κόσμου nennt, so sagt Paulus Philipp. 2, 15. ähnlich zu allen Christen: ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα θεοῦ ἀμώμητα ἐν μέσῳ γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ. Lebendig redet, aus dem Bewußtseyn heraus, daß das, was hier Christus von den Aposteln sage, für Alle gelte, der Verfasser des Briefes an den Diognet, wenn er in einem begeisternden Vergleiche ausführt, wie die Christen für die ganze Welt sind, was die Seele für die todte Masse des Körpers (vergl. die bei den Werken des Justinus Martyr befindliche herrliche ep. ad Diognetum).

Das Uebrige dieses Ausspruchs verlangt zuvörderst eine Bestimmung der Wortbedeutung. Μωρός ist bei den griech. Botanikern und Aerzten, bei Hippokrates, Dioskorides, der eigentliche terminus techn. für die Schmacklosigkeit. Das Wort ist verwandt mit μῶλυς, μωλυρός, welches schwach, matt heißt, dann wird es, wie in mehreren Sprachen die Worte, welche stumpf heißen, aufs Geistige übergetragen, so ἀμβλύς, im Hebräischen תִּפֵּל, תִּפְלָה, das italienische matto, aus dem deutschen matt; auch dumm (bei Luther in der ersten Ausg. tumb) = stumpf. Die Vulg. hat unrichtig evanuerit übersetzt, Valla: desipuerit, am richtigsten Erasmus und Beza: infatuerit.*) Die Bedeutung des Wortes wird übrigens noch durch Marc. 9, 50. gesichert, wo ἄναλος steht. — Es ist ferner zu bestimmen, was das Subject zu ἁλισθήσεται sei, ob wiederum τὸ ἅλας oder die Speise. Im letzteren Falle wäre es ein ähnliches Sprüchwort, wie die Griechen haben: ὅταν τὸ ὕδωρ πνίγει, τί ἐπιῤῥοφή-

*) Fatuus ist im Lateinischen der botanische terminus techn. für das Griechische μωρός. Was die Etymologie betrifft, so findet hier nicht etwa, wie Mehrere sagen, der umgekehrte Fall Statt, daß nämlich fatuus von fari abgeleitet = garrulus sei und dann, vom Geistlichen aufs Sinnliche übergetragen, die Stumpfheit bezeichne, dies geht schon deshalb nicht, weil das a in fatuus kurz ist, in fari dagegen lang; vielmehr hängt fatuus mit fatiscere zusammen = χαῦνος.

Digitized by Google

σομεν? Oder man könnte Matth. 6, 23. vergleichen: „wenn das seiner Natur nach Lichte finster ist, wie vielmehr wird das, was seiner Natur nach finster ist, und durch jenes Lichte erleuchtet werden sollte, finster seyn!“ Nach dieser Auffassung hat Luther (seit der A. von 1538) übersetzt (früher: „was kann man damit salzen“), aber darin kaum irgend einen Nachfolger erhalten, die holländische Uebersetzung ausgenommen, welche ursprünglich hatte: waarmede zal men dan zouten, aber auch in den neueren Ausgaben an die Stelle von dan: het gesetzt hat. Die Peschito hat ܒܡܐ ܢܬܡܠܚ, im Syrischen ist nämlich ܡܠܚܐ gen. fem. und ebenso bestimmt hat die aus ihr angefertigte persische Uebersetzung in der Londner Polyglotte das Salz selbst als Subject genommen; die Uebersetzung der Vulg. in quo salietur ist zweideutig, aber die latein. Väter Augustin, Hieronymus, und so auch die aus ihr abgeleiteten Uebersetzungen, die spanische und italienische, haben das Salz als Subject genommen. Diese Auffassung, der auch die strengeren Anhänger der luther. Uebersetzung beigetreten sind, wird zunächst durch Marc. 9, 50. bestätigt; wollte man aber sagen, daß hier eine andere Wendung des Gleichnisses Statt finde, so würde sich auch das nicht an unserer Stelle nachweisen lassen, sondern vielmehr das Gegentheil daraus erwiesen werden können, daß der Nachsatz: es taugt nichts, sondern wird herausgeworfen u. s. w. sich doch auf das Salz beziehen muß; denn nur der Curiosität wegen ist die Erklärung von Lomeier anzuführen, welcher beide Mal bei ἀλισθήσεται und auch im Nachsatz Palästina als Subject hinzugedacht wissen will. — Man hat sich aber auch noch durch naturhistorische Bedenken auf abweichende eigenthümliche Ansichten führen lassen. Es wurde nämlich das Bedenken aufgestellt, ob denn überhaupt jemals das Salz die Salzkraft verlieren könne? Chemisch freilich, wenn es mit Körpern in Berührung kommt, wie Säuren, welche es in zwei Bestandtheile zersetzen; aber an unserer Stelle ist doch nur an etwas, was im gewöhnlichen Leben vorkommt, zu denken. Da sich nun im gewöhnlichen Leben kein Beispiel davon findet, so hat man unter τὸ ἅλας etwas anderes, als Salz, verstehen wollen. Der an sonderbaren Meinun-

Digitized by Google

gen reiche von der Hardt nahm die Bedeutung Asphalt, Judenpech, an (Ephemerides philolog. dissert. XI.); darnach ergiebt sich ihm auch eine eigenthümliche Anwendung des Gleichnisses, weil nämlich das Asphalt eine pechartige Materie ist, so sei der Sinn: „ihr macht, daß die Welt sich in Frieden aneinander anschließt, ihr seid die Friedensstifter.“ An von der Hardt schloß sich Schöttgen, und an diesen viele Gelehrte an. Schöttgen, der dem Gleichniß eine andere Wendung geben wollte, sah sich zur Behauptung genöthigt, die Palästinenser hätten würklich mit Asphalt gesalzen, indem nämlich das Salz des Asphaltmeers nur im Asphalt vorhanden gewesen sei. Eine Widerlegung dieser Ansicht, welche durch Schöttgen's Autorität schon viele Anhänger gewonnen hatte, findet sich in den gelehrten Abhandlungen von J. D. Michaelis: de mari mortuo, de nitro Plinii, de nitro Hebr. Nach Anderen, wie z. B. nach Calmet, soll Pottasche, nach Anderen, wie Altmann und Vriemoet (observ. miscell. c. 3.) soll Salpeter gemeint seyn. Um nun bei der gewöhnlichen Erklärung bleiben zu können, suchten Manche, wie zuerst Maknight, sich durch das Citat aus Maundrell's Reise *) zu schützen, welcher erzählt, daß er in den Ebenen von Aleppo würklich Salz gefunden, welches den Salzgeschmack verloren gehabt habe. Bei diesem Beispiel könnte indeß aber durch die Sonnenhitze ein chemischer Zersetzungsproceß eingetreten seyn. Am richtigsten bleiben wir wohl bei dem stehen, was uns alle die tägliche Erfahrung lehrt, nämlich wir nennen auch das Salz dumm, nicht gerade, wenn es allen Salzgeschmack verloren, aber dadurch, daß es den Einflüssen

*) Maundrell's Reise nach Palästina, S. 162.: „In dem Salzthale bei Dschebal, etwa vier Stunden von Aleppo, ist ein Abhang von zwei Mannslängen, der durch das immerwährende Hinwegführen des Salzes entstanden ist. Ich brach ein Stück ab, wo das Erdreich dem Regen, der Sonne und Luft ausgesetzt ist, und fand, daß es zwar die Glimmerchen und Theile des Salzes enthielt, aber gänzlich den Geschmack verloren hatte. Der innere Theil aber, welcher mehr mit dem Felsen verbunden war, hatte noch ganz den gehörigen Geschmack.“

Digitized by Google

der Witterung ausgesetzt gewesen, einen flauen, bitterlichen Geschmack angenommen hat. — Das ἔξω βάλλειν bezeichnet das Herauswerfen aus dem Hause und καταπατεῖν die verächtliche Behandlung. *) Das ἰσχύει εἰς οὐδέν ist weiter individualisirt Luc. 14, 34. Einigermaßen parallel ist Ez. 15, 2—4. Unpassend ist es, wenn Schöttgen aus den Rabbinen Belege beibringt, daß man das Salz zuweilen an schlüpfrige Orte zu streuen pflegte und meint, daß darauf angespielt wird — das wäre ja gerade noch ein ἰσχύειν εἴς τι.

Wenden wir uns nun zu der Anwendung dieser Worte auf das geistige Gebiet. Es hat sich zunächst an diese Worte die Frage angeknüpft, ob darin die Möglichkeit eines lapsus finalis sanctorum gelehrt werde. **) Soll der Ausspruch ein stringenter Beweis für diese Annahme seyn, so müßte man μωρόν und ἄναλον Marc. 9, 50. im absoluten Sinne nehmen; wir haben aber gesehen, daß das Wort im populären Sprachgebrauche nur eine Bezeichnung ex parte potiori ist. Trägt man sie daher aufs geistige Gebiet über, so entspricht das Gleichniß nicht dem lapsus finalis, sondern bezeichnet jenen Zustand der Erschlaffung des geistlichen Lebens, in welchem der Christ zur Erweckung Anderer untüchtig ist. Wollte man indeß auf dem absoluten Sinne bestehen, so könnte sich gerade der Gegner auf das Argument berufen, daß ja das Salz von selbst seine Salzkraft nie verliert. Dem βληθῆναι ἔξω und καταπατεῖσθαι könnte man sich versucht fühlen eine sehr specielle Deutung zu geben. Bekannt ist die Vergleichung der ἐκκλησία mit einer οἰκία (1 Tim. 3, 15.), schon insofern könnte man darin eine Hindeutung auf die Ausstoßung aus der Kirchengemeinschaft finden, wozu dann auch das noch kommt, daß ἐκβάλλειν ἐκκλησίας der kirchliche terminus techn. für die Excommunication ist, abwechselnd mit ἐκκόπτειν τῆς ἐκκλησίας, ἀποβάλ-

*) Bengel zu dieser Stelle: procul ab omni usu oeconomico — καί adeoque — καταπατεῖσθαι nil est tritius, quam qui vult divinus haberi, ac non est — ab hominibus obviis quibusque; haec τῶν articuli vis.

**) Siehe Spanheim, Dubia Evang. III. No. 93.

Digitized by Google

λειν, ῥίπτειν ἐκ τῆς ἐκκλησίας, vom Ausstoßen aus der Synagoge נִדָּה. *) Καταπατεῖν ist sonst wie calcare, conculcare tropische Bezeichnung einer übermüthigen, verächtlichen Behandlung; man könnte aber hier an die bis jetzt in den Synagogen bestehende Gewohnheit denken, nach welcher der wiederzurückkehrende Abtrünnige sich an die Synagogenschwelle legen und die Anderen über sich hinschreiten lassen muß. Das βάλλειν ἔξω wurde in der alten Kirche würklich auf die Ausstoßung der Abtrünnigen bezogen = ἀφορίζειν und eine historische Parallele aus der christlichen Kirchengeschichte zu der eben angegebenen Auffassung liefert die Anecdote von dem nichtswürdigen Rhetor Hekebolios, dem Lehrer des Julian, der unter Constantin Christ, unter Julian Heide, und nach Julians Tode wieder Christ wurde und der Kirchenbuße sich unterziehend, sich an die Schwelle der Kirche warf mit dem Ausruf: πατήσατέ με τὸ ἄλας τὸ ἀναίσθητον. **) Das καταπατεῖσθαι auf die zurückkehrenden Abtrünnigen zu beziehen, ist jedoch augenscheinlich unpassend, vielmehr ist es hier im Allgemeinen Bezeichnung der verächtlichen Behandlung. ***) Dagegen weist allerdings das βάλλειν ἔξω auf das ἐκβάλλειν ἐκ τῆς βασιλείας hin Joh. 6, 37. Luc. 13, 28. Matth. 8, 12. 22, 13., und da von der Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft, insofern sie eine Würkung des ächtchristlichen Gemeingeistes ist, das Wort Christi gilt: „Was ihr auf Erden bindet, das wird im Himmel gebunden seyn", und mithin jede Ausschließung aus dem Reiche Christi auf Erden, die das Werk des Geistes

*) Nach Vitringa, dem Lücke folgt, findet diese Bedeutung auch Joh. 9, 34. 35. Statt, und in der That macht es dort V. 35. wahrscheinlich.

**) Es erzählt diesen Zug Suidas s. v. Ἡκεβόλιος und hat ihn entlehnt aus Socrates hist. ecclest. l. III. c. 13.

***) Augustin macht die schöne Bemerkung: non itaque calcatur ab hominibus, qui patitur persecutionem, sed qui persecutionem timendo infatuatur. Calcari enim non potest, nisi inferior; sed inferior non est, qui, quamvis corpore multa in terra sustinuit, corde tamen fixus in coelo est.

Digitized by Google

ist, mit der aus dem Reiche Christi jenseits zusammenfällt, so bezieht sich das Ausstoßen implicite auch auf die Ausstoßung aus der irdischen Gemeinde. Fassen wir demnach den Sinn des ganzen Ausspruchs zusammen: „Was das Salz für die Speisen und Opfer ist, das seid ihr für die ohne euch einer moralischen Fäulniß preisgegebene Menschheit, die nur durch euch ein Gott wohlgefälliges Opfer werden kann. Wenn ihr nun aber selbst jene würzende Feuerkraft des Geistes verliert, wie wollt ihr selbst sie wieder erhalten? Unnütz geworden für die Haushaltung Gottes werdet ihr ausgestoßen und mit Füßen getreten.“

V. 14. Das Salz bezeichnete die neue Lebenskraft, welche die Jünger Christi der Welt bringen, das andere Gleichniß das Licht, die neue Kraft der Erkenntniß. Im absoluten Sinne ist Christus τὸ φῶς τοῦ κόσμου Joh 8, 12. 9, 5. 12, 35., d. h. er ist für den κόσμος νοητός, was das φῶς τοῦ κόσμου τούτου Joh. 11, 9. für den κόσμος αἰσθητός, der Quell wahrer Erkenntniß; die Seinigen aber, in Gemeinschaft tretend mit ihm, sind ein φῶς durch ihn, φῶς ἐν κυρίῳ Ephes. 5, 8., υἱοὶ φωτός 1 Thess. 5, 5., λύχνοι, wie es vom Täufer heißt Joh. 5, 35, wie Paulus sagt: φωστῆρες Philipp. 2, 15., und so heißen sie auch bald nachher λύχνοι. Da aber diese Lichter durch Sein Licht brennen, so kann es auch von ihnen, den Kanälen dieses Urlichts heißen: ihr seid das Licht der Welt. Eine traurige Abschwächung des tiefen Sinnes ist es natürlich, wenn nach dem Vorgange des Teller der Ausspruch interpretirt würde: „ihr seid die Religionslehrer“. Das ächte Erkennen setzt ein Leben in der Sache voraus, und so wird dann auch V. 16. das Licht als die Quelle der καλὰ ἔργα bezeichnet.

Die Erhabenheit dieser Bestimmung der Jünger Christi, gegründet auf die ihnen mitgetheilte Kraft und Einsicht, läßt der Natur der Sache nach nicht zu, daß sie in der Welt unbemerkt bleiben, Gottes Endzwecke mit ihnen erfordern vielmehr, daß sie mitten in der Welt auftreten. *) Dies ist es, was die

*) So Erasmus: vos estis veluti civitas in edito monte sita,

Digitized by Google

folgenden Worte bis V. 16. aussprechen. Daher bittet Christus den Vater: Ich bitte nicht, daß du sie von der Welt nehmest, sondern daß du sie vor der Welt bewahrest. Hieronymus: docet fiduciam praedicandi, ne apostoli abscondantur ob metum, ut, quod audierunt in cubiculis, praedicent in tectis. Matth. 10, 7. — Bei dem Bilde von der Stadt auf dem Berge mag man sich erinnern, daß die Rede selbst auf dem Berge gesprochen wurde, von welchem aus man umher mehrere Bergstädte und namentlich Saphet erblickte. Wollte man mit Mehreren, was jedoch keine Wahrscheinlichkeit hat, σημεῖον in Luc. 2, 34. = נֵס nehmen, so wäre dort etwas ganz Aehnliches vom Meister gesagt, wie hier von dem Jünger; wenn man indeß auch dort σημεῖον = Wunderzeichen nimmt, so bleibt immer eine Aehnlichkeit übrig, auch die Jünger Jesu sind, insofern sie eine Stadt sind, die auf dem Berge liegt, ein σημεῖον ἀντιλεγόμενον, den Einen eine ὀσμὴ θανάτου, den Anderen eine ὀσμὴ ζωῆς — Λύχνος ist „Lampe", welche oben an die λυχνία oder den λυχνοῦχος befestigt wurde. Bei dem Mangel an Tischen im Orient wurden die Leuchter auf den Boden gestellt; sollte es finster werden und wollte man das Licht zugleich erhalten, so deckte man irgend einen Gegenstand darüber, häufig ein Getreidemaaß, das sich wohl in jeder Haushaltung fand (τὸν μόδιον, mit dem art. def.: den zum Haushalte gehörigen, so wie ἡ λυχνία). Derselbe Gebrauch wird bei Fulgentius erwähnt mythol. 3, 6.: novaculam sub pulvinar abscondit, lucernamque modio contegit, und hernach: lucernaque modii custodia eruta. Lucas hat allgemein: καλύπτει αὐτὸν σκεύει ἢ ὑποκάτω κλίνης τίθησι. Luc. 8, 16. vergl. 11, 33.

Bei den Alten finden sich manche mystische Deutungen. Nach

longe lateque conspicua viatoribus. Celari non potest, etiamsi cupiat.... Haec est evangelicae doctrinae natura, non sinit sui professores latere, quamvis ipsi famam hominum fugitantes quaerant latebras. Cur autem (so bahnt sich der Uebergang) abscondatur, quod in hoc ipsum paratum est, ut ex aequo prosit omnibus?

Digitized by Google

Nach Hilarius ist die civitas der menschliche Körper Christi und der Berg die Gottheit Christi. Nach Augustin der Berg insignis iustitia und der modius die curae temporales. Der Leuchter ist nach Mehreren der Apostelberuf. — In der katholischen Kirche beriefen sich die Dogmatiker Salmero, Bellarmin u. A. auf den Ausspruch, um die Nothwendigkeit einer sichtbaren Kirche darzuthun; es kam ihnen dabei die Uebersetzung der Vulg. zu Hülfe, welche πόλις mit civitas übersetzt hat = respublica ecclesiastica. Dagegen spricht Spanheim III. dubium 96.

V. 16, Der Zweck, warum das Licht auf den Leuchter gestellt ist, wird genauer angegeben. Was hier als Befehl ausgesprochen ist, geht, wofern sich nur die Christen der Welt nicht entziehen und die Gotteskraft in sich bewahren, von selbst aus der Natur ihrer Beschaffenheit hervor.*) Das Absichtslose des Leuchtens liegt auch gewissermaßen in dem ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων; der Glanz des Lichtes trifft von selbst das Auge. Die καλὰ ἔργα sind die Frucht des Lichtes, welches hier zugleich als Lebenskraft erscheint, sie setzen voraus, daß der innere Mensch bereits gut geworden, da nur der gute Baum gute Früchte bringen kann Matth. 7, 17.; daher Olshausen mit Recht sagt, daß die ἔργα καλά nicht bloß den Gegensatz zu ἔργα πονηρά, sondern auch zu νεκρά bilden. Wenn nun hier die Offenbarung der Werke gefordert wird, in der Absicht, daß sie von den Menschen gesehen werden, so steht dies in keinem Widerspruche mit C. 6, 5., denn während dort und V. 1. das θεαθῆναι τοῖς ἀνθρώποις als der Hauptzweck erscheint, ist hier das Gesehenwerden von den Menschen der Nebenzweck, der Hauptzweck ὅπως δοξάσωσι τὸν πατέρα ὑμῶν, Bengel nervos: non vos, sed opera vestra. Der letzte Endzweck der Verherrlichung des Menschen in und durch Gott ist die Verherrlichung Gottes in und durch ihn. Den Vaternamen führt Gott in dieser Verbindung nicht ohne Be-

*) Trefflich Euth: λαμπάτω ἐλπὼν οὐ κελεύει θεατρίζειν τὴν ἀρετὴν, ἀλλ' ἐργάζεσθαι αὐτὴν, εἰωθυῖαν ἀφ' ἑαυτῆς λάμπειν καὶ ἑαυτὴν δημοσιεύειν κατὰ τὴν τοῦ μύρου φύσιν.

Digitized by Google

deutung; Er, zu welchem die Jünger Christi in so nahem Verhältnisse stehen, ist der Quell, aus dem ihre καλὰ ἔργα fließen. — Darin, daß es vorher hieß, die Welt werde aus Feindschaft gegen die δικαιοσύνη und gegen Christus sie verfolgen, und nun wiederum, der Schein des Lichtes werde ihre Augen fesseln, liegt kein Widerspruch, denn Einige werden ja immer aus der Welt gewonnen, und überdies sagt Chrys. auch von den Verfolgern mit Recht: κατὰ τὸ συνειδὸς ὑμᾶς θαυμάσονται καὶ ἀποδέξονται, ὥστερον οἱ φανερῶς κωλυσύοντες τοὺς ἐν πονηρίᾳ ζῶντας κατὰ νοῦν διαβάλλουσι.

V. 17—48.

Verhältniß Christi zum alttestamentlichen Gesetz und zur fleischlichen Auffassung desselben durch die fleischlichen Israeliten.

V. 17. Wie kommt Christus dazu, das nachfolgende Thema zu behandeln? Gab es würklich Solche, wie das μὴ νομίσητε anzudeuten scheint, im Volke, welche bei seinem Auftreten meinten und hofften, daß er mit einem Umsturze der ganzen alten Auffassung umgehe? Wohl wäre es nach der menschl. Natur und nach dem, was uns die Geschichte lehrt, denkbar. (So gab es ja auch in der Reformationszeit so Manche, welche einen völligen Umsturz des Christenthums erwarteten.) Dieser und jener tiefen Denkende konnte auch aus der Verheißung eines neuen Bundes, verschieden von dem mit den Vätern, Jer. 31, 32., auf den Gedanken an eine gänzliche Umänderung des Gesetzes geleitet werden, wie denn auch ein rabbinischer Ausspruch darauf hindeutet, der da sagt: „In den Tagen des Messias wird das Unreine rein seyn, das Verbotene erlaubt.“ Andererseits sehen wir aber aus der evangelischen Geschichte, daß, wenn auch das Volk selbst nicht auf diesen Gedanken gekommen wäre, doch die böswilligen Feinde Christi ihn zu verbreiten und durch mancherlei Anschläge es dahin zu bringen suchten, Christum als Verächter des mosaischen Gesetzes darzustellen. Sehr richtig sagt Calvin: Simulac emergit nova aliqua docendi ratio, id perinde vulgus arripit, acsi rerum omnium conversio fieret; talis autem erat Evangelii prae-

Digitized by Google

dicatio, sicuti nuper attigi, ut spem faceret aliter constituendae ecclesiae, quam prius fuerat. Putabant igitur, vetus et usitatum regimen aboleri, quae opinio multis modis valde noxia erat: pii enim Dei cultores nunquam evangelium amplexi essent, si fuisset a Lege defectio. Leves autem et turbulenti spiritus ansa arrepta totum religionis statum convellere cupide aggressi essent; scimus enim, quam proterve in rebus novis exultet temeritas. Ad haec Christus plerosque ex Iudaeis, tametsi profitebantur se Legi credere, videbat tamen profanos esse ac degeneres; sic enim res collapsae erant in populo illo: tantis corruptelis referta erant omnia: adeo puram doctrinae lucem sua socordia vel malitia extinxerant sacerdotes, ut non magna amplius legis reverentia vigeret. Quod si allatum fuisset novae doctrinae genus, quod Legi et prophetis fidem abrogaret, misere concussa fuisset religio. Haec prior videtur fuisse ratio, cur negaret Christus se venisse ad solvendam legem, quod licet ex contextu etiam colligere, nam confirmationis vice mox subiicit, fieri non posse, ut vel unus apex ex lege excidat, et eos doctores maledicit, qui non fideliter laborant in eius auctoritate asserenda. Secunda autem ratio fuit, ut pravam calumniam eluëret, qua se apud rudiores et ignaros gravari sentiebat. Hanc enim notam eius doctrinae inustam a scribis inde apparet, quod statim in ipsos invehitur. Luther: „— gleichwie der Papst mit seinem Haufen über uns schreien und Ketzer schelten, die da gute Werke verbieten.“ — Ein unmittelbarer Zusammenhang mit den vorhergegangenen Worten läßt sich nicht füglich nachweisen. Chrysost. giebt als Absicht an, der Erlöser habe dem Verdachte vorbeugen wollen, welchen die Erhabenheit der weiterhin gegebenen Vorschriften hätte erregen können, als sei es damit auf den Umsturz der alten Verfassung angelegt. Der anct. operis imperf., dem sich Maldonat anschließt, meint sinnreich, aber eben so wenig wahrscheinlich, es knüpfe sich die Rede an die vorhergegangene Erwähnung der καλὰ ἔργα und Christus wolle eben sagen, daß er insofern καλὰ ἔργα

Digitized by Google

fordere, als er das alttestamentliche Gesetz noch mehr zu schärfen beabsichtige; richtiger werden wir sagen, daß bis V. 16. der introitus geht und nunmehr das ursprünglich beabsichtigte argumentum folgt. Dieser 17te und auch der 18te V. ist ungemein reichhaltig und schon in der ersten Kirche von hoher dogmat. Bedeutung gewesen. Dieser Ausspruch war es nämlich vorzüglich, welcher von den rechtgläubigen Kirchenlehrern den antijudaistischen Gnostikern entgegengehalten wurde. Markion half sich aber nach seiner Weise sehr kurz durch Aenderung der Worte. Die Ἰουδαΐσταί, sagt er, hätten den Text verkehrt, der ursprünglich lautete: τί δοκεῖτε; ὅτι ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας; ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλ' οὐ πληρῶσαι, Isidorus Pelusiota epist. I. 371., Origenes, dialogus de recta fide sect. 2. p. 830. T. I. ed. de la Rue, Tertull., contra Marc. IV. 9. IV. 36. u. a. Gegen die Manichäer, welche aus der hier von Christo gegebenen πλήρωσις des Gesetzes die Unvollkommenheit desselben erwiesen, streitet mit vielem Geschick Augustin, c. Faust. l. 9, 6—28. l. 17, 6. und Theodoret, Haeret. fab. comp. l. V. Opp. T. IV. p. 435 ff. Auf der andern Seite werden wiederum die Christen durch diesen Ausspruch in die Enge getrieben von den Heiden, Juden und Deisten, insofern die Christenheit, in Widerspruch mit dem ursprünglichen Gebote Christi, das alttestamentliche Gesetz ungültig gemacht habe. Diesen Vorwurf finden wir bei Julian (Neander's Kirchengesch. II. 1. S. 190.), im Talmud, tr. Schabbath f. 116, 2. und in des R. Isaak Chissuk Emuna oder Vertheidigung des jüdischen Glaubens, c. 19. ed. Wagens., bei Toland in seinem Nazarenus, im Wolfenbütteler Fragmentisten, vom Zweck Jesu §. 7., wogegen s. Bialloblotzky, de legis Mosaicae abrogatione, Gött. 1824. u. Tobler, Gedanken zur Ehre Jesu S. 63. Sehr gründlich behandelt auch diesen V. Spanheim, Dubium 105—118., wo auch der anscheinende Widerspruch mit and. Schriftstellen, namentlich Matth. 11, 13. beleuchtet wird. — Ehe wir den reichen dogmat. Gehalt des Ausspruchs entfalten, müssen wir Einiges zur Erklärung der Wortbedeutungen im Einzelnen sagen.

Digitized by Google

Νόμος καὶ προφῆται bezeichnet im jüdischen Sprachgebrauche den ganzen Umfang des geschriebenen Wortes und damit zugleich auch aller der Anstalten, welche auf demselben beruhten C. 7, 12. 22, 40. Luc. 16, 16. A. G. 13, 15. Röm. 3, 21. Diese compendiarische Bezeichnung war um so passender, da würklich Gesetz und Weissagung die wesentlichen Bestandtheile der alttestamentlichen Oekonomie ausmachen — das Gesetz, welches die Erlösungsbedürftigkeit weckt, die Propheten, welche andeuten, daß sie einst Befriedigung finden soll. Νόμος ἢ προφῆται, welches an unserer Stelle steht, wurde für gleichbedeutend mit νόμος καὶ προφῆται genommen, weil ja ἤ in manchen Fällen = καί sei. Dieser Kanon, daß ἤ = καί sei, erhielt bei der Stelle 1 Kor. 11, 27. selbst dogmatische Wichtigkeit, indem römische Dogmatiker auf das ἤ die Zulässigkeit der Kelchentziehung gründeten, protestantische dagegen auf den Grund der Identität von ἤ und καί diesen Schluß bestritten. Schon in älterer Zeit hatten dagegen auch Protestanten festgehalten,*) daß ἤ nie seine Bedeutung verliere, und neuerlich hat dies besonders Dr. Fritzsche zu u. St. und im Commentar zu Markus S. 277. gegen Schleusner und Kuinöl ausführlicher dargethan.**) Allerdings ist ἤ niemals geradezu = und, indessen ist es an mehreren Stellen gleichgültig, ob ἤ oder καί gebraucht wird, wie z. B. gleich nachher V. 18., indem nämlich ἤ in vielen Fällen nur so anreiht, daß das Verbum sich ebensowohl auf das zweite als auf das erste Subject bezieht, wie dies in allen Sprachen Statt findet — auch im Deutschen z. B.: „wer den König oder die Königinn schmäht ꝛc.“ Daher auch im N. T. und bei anderen Schriftstellern in den codd. Varianten von καί und ἤ Joh. 8, 14. 1 Kor. 11, 27. 13, 1. Xenophons memorab. l. IV. c. 2. §. 36. ed. Borneмann. An unserer Stelle würde

*) Chrys. wiederholt ἤ: ἢ τὸν νόμον, ἢ τοὺς προφήτας.

**) Schon vorher hatte sich Meinel in s. Abhandl. z. d. St. in Bertholdt's Journal 1822. B. XIV. S. 22. gegen diese Verwechselung von ἤ und καί erklärt.

Digitized by Google

nur der Unterschied Statt finden, daß, wenn καί stände, die alttestamentliche Oekonomie mehr im allgemeinen bezeichnet würde; indeß löst sich auch dieser Unterschied wieder auf, da man doch bei näherer Nachfrage nach denjenigen Elementen darin, welchen Christus die πλήρωσις gebracht habe, wiederum Gesetz und Weissagung angeben müßte. — Bei καταλῦσαι und πληρῶσαι entsteht zunächst die Frage, ob man, wie bei weitem die meisten Uebersetzer und Erklärer, geradezu ein Pronomen supplire en solle, welches auf νόμος καὶ προφῆται zurückwiese, oder, worauf die Worte zunächst führen, sie absolut nehmen müsse, wie Luther und Stolz, welcher letztere übersetzt: „ich bin nicht gekommen zu entkräften, sondern zu vervollständigen.“ Da die Worte zunächst hierauf führen, und da der Sinn auch noch um vieles kräftiger wird, so treten wir dieser Auffassung bei. Der Erlöser will also sagen: „mein Kommen hat nicht einen negativen Zweck, sondern einen positiven, nicht aufzuheben, sondern zu vollenden, bin ich gekommen.“ Nun hat aber der Erlöser dies eben in Beziehung auf die altt. Oekonomie, oder bestimmter auf die zwei wesentlichen Bestandtheile derselben ausgesprochen, und wir fragen mithin, welchen Sinn haben seine Worte in dieser Beziehung? Nehmen wir sie nicht absolut, sondern ergänzen unmittelbar als Object τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας, so haben wir bei Feststellung des Sinnes des Ausspruchs nicht von der ursprünglichen sinnl. Bed. von λῦσαι u. πληρῶσαι auszugehen, sondern nur nachzuweisen, welchen Sinn diese Worte in der gewöhnlichen Sprachweise hatten, wenn sie mit solchen Objecten, wie νόμος und προφῆται verbunden wurden. Λύειν und καταλύειν νόμον ist im hellenistischen wie im classischen Griechisch eben so viel wie ἀνυρεῖν Matth. 15, 6. Galat. 3, 17. καταργεῖν Röm. 3, 31. 4, 14., im Rabb. בָּטַל 2 Makk. 2, 22. 4, 11. Josephus antiquit. 20, 4, 2. 18, 3, 1. Demosthenes contra Timocr. pag. 700. ed. Reiske: λύει καὶ ποιεῖ τοῦ μηδενὸς ἄξιαν ὁ τουτουὶ νόμος. Πληροῦν νόμον oder ἐντολήν heißt im Hellenistischen und bei den Classikern zunächst explere legem, peragere quae sunt officii Matth. 3, 15. A. G. 12, 25. 14, 26. Röm. 8, 4. 13, 8. Herodian l. III. c. 11. Epictet l. IV,

Digitized by Google

c. 8. *), sodann, von dem Tropus des Erfüllens eines Maaßes ausgehend, vervollständigen Matth. 23, 32. Herodian l. I. 5. 25.: τό,τε ἐν ἡμῖν νέον σεμνότητος πληρώσετε τῇ τῶν ὑμετέρων ἔργων ἀνδραγαθίᾳ, ebenso implere bei Livius l. 33. c. 14., im Hebr. מָלֵא, im Syr. ܡܠܝ und im Talmudischen מָלֵא. Außerdem müssen wir auch noch die von Mehreren angenommene Bedeutung: lehren anführen, welche das talmudische מָלֵא hat und welche Röm. 15, 19. und Kol. 1, 25. Statt findet, indessen nicht geradezu, sondern so, daß πληροῦν dort, mit λόγον verbunden, „etwas treiben, in Ausübung bringen" heißt. Καταλύειν in Bezug auf die Weissagungen wird ebenso wie in Bezug auf das Gesetz zu nehmen seyn, „die Weissagungen als nichtig erweisen" vergl. Joh. 10, 35. A. G. 5, 38. 39. Jos. de Macc. 4, 24. Πληροῦν in Bezug auf die Weissagung, wie מָלֵא und in späteren Büchern כָּלָה, auch bei den Classikern von der Erfüllung oder Wahrmachung der Weissagungen durch den Erfolg, Polyän, Strateg. I. 18. τοῦ λογίου πεπληρωμένου, sonst sagen die Griechen wie wir im Deutschen τὰς ὑποσχέσεις πληροῦσθαι, Herodian II. 7., τὰς ἐπαγγελίας πληροῦν Arrian III. 23., selbst τὰς εὐχὰς πληροῦν Chariton, Aphrodis. VIII. c. 1., im Lateinischen implere fata und sortem Livius, X. 7. Curtius, III. 1. — Nehmen wir dagegen beide Worte absolut, so gehen wir von der sinnlichen Bedeutung aus, welche dann die übrigen involvirt. Πληροῦν מָלֵא ursprünglich vom Vollmachen des Maaßes, wie τελέω, כָּלָה vom Erreichen des τέλος, des πέρας in der Laufbahn, nachher aber, weil auch die Erreichung des Zieles als ein Vollmachen der Laufbahn gedacht werden kann, wie wiederum andererseits das Durchlaufen der Laufbahn mit dem Erfüllen eines Maaßes sich vergleichen läßt, werden im Griech. und Hebr. beide termini verwechselt, wie denn z. B. πληροῦν für τελεῖν τὸν δρόμον A. G. 13, 25. und wiederum τελεῖν und כָּלָה für πληροῦν und מָלֵא vom Vollmachen der Weissagung vorkommt — wir sagen im Deutschen: voll-enden. Diese sinn-

*) Im dem Sinne auch τελεῖν νόμον Luk. 2, 8.

Digitized by Google

liche Bedeutung liegt allen abgeleiteten zum Grunde, ein befehlendes Wort ist eine leere Form, so lange es nicht durch die Ausführung vollgemacht wird, ebenso ist eine Voraussagung eine leere Form, so lange der Erfolg sie nicht vollgemacht hat. Vermöge zweier anderen Stellen des N. T. wird es uns besonders nahe gelegt, das Bild des Erfüllens specieller in Bezug auf die Malerei zu fassen, entsprechend dem term. techn. ἀπεργασία oder ζωγραφία im Gegensatz zur ὑπογραφή oder σκιαγραφία (welches letztere jedoch ursprünglich einen andern Sinn hat), vergl. Stallbaum zu Plato de republic. II. p. 60. 179. In der Stelle Kol. 2, 17. nennt Paulus den A. B. den Schatten, die neutestamentlichen Güter den Körper. Hebr. 10, 1. wird der νόμος der Schattenriß genannt, die neutestamentlichen Güter αὐτὴ ἡ εἰκών, vergl. Synesius homil. zu Ps. 75, 9.: ἐν γὰρ ἔπνευσε πνεῦμα καὶ εἰς προφήτην καὶ εἰς ἀπόστολον καὶ κατὰ τοὺς ἀγαθοὺς ζωγράφους πάλαι μὲν ἐσκιαγράφησεν, ἔπειτα μέντοι διηκρίβωσε τὰ μὲν τῆς γνώσεως. *)

Nach diesen Vorbemerkungen treten wir der Untersuchung über die dogmatische Beziehung näher. Inwiefern er die Weissagung vollgemacht habe, das erwähnt Christus nicht weiter, was er aber unter dem Vollmachen des νόμος verstehe, giebt er uns zu erkennen. Es ist auffallend, daß bei weitem die größte Anzahl der Interpreten, wie wir dies weiter unten sehen werden, unter dem πληροῦν nur die Verbesserung und Vervollständigung, διόρθωσις (Hebr. 9, 10.) verstanden; der Erlöser spricht ja V. 18. von einem γενέσθαι des νόμος, V. 19. von einem ποιεῖν, V. 20. von der Mangelhaftigkeit der δικαιοσύνη der γραμματεῖς. Erst von V. 21. an folgen die Aussprüche, welche man als eine Vervollständigung des νόμος ansehen könnte, richtiger aber eine Entfaltung desselben nennt. In Erwägung von V. 18—20. mit Rücksicht auf das Nachfolgende müssen wir daher, Christum aus seinen eigenen Worten erklärend, sagen: er versteht unter dem Vollmachen des νόμος dies, daß durch ihn eine tiefere

*) Ebenso Theophylakt: ὅσα ἐκεῖνος ἐσκιαγράφησε, ταῦτα οὗτος τελείως ἐζωγράφησεν.

Digitized by Google

Einsicht in die Forderungen desselben und, wie denn eine solche Einsicht ohne die Ausübung fruchtlos wäre, auch zugleich eine vollkommenere höhere Erfüllung des Gesetzes eintreten solle, als sie bisher bekannt war. Indeß der 17te V. enthält noch mehr, als dieses; Christus hat im Folgenden nur die weitere Ausführung fallen lassen, weil es ihm hier nur darauf ankam, das Ideal der Gerechtigkeit im christlichen Gottesreiches darzustellen. Auch das will er beiläufig sagen, daß sein Eintritt in die Welt zugleich die Erfüllung der alten Weissagungen sei; überhaupt aber müssen wir bei Erklärung dieses Ausspruches nothwendig den Kanon anwenden, welchen wir bei V. 9. aufstellten, daß Christi Aussprüche nicht bloß in dem Sinne aufzufassen sind, welchen etwa der Gesichtskreis der damaligen Zuhörer erreichen konnte, sondern in dem, welchen er selbst damit verband. Steht dieses fest, so kommt es wiederum darauf an, ob wir dem Erlöser selbst nur den beschränkten Gesichtskreis eines einsichtsvollen Rabbi zuerkennen, oder den göttlichen Seherblick, mit welchem er die ganze zukünftige Entwickelung seines Reiches bis ans Ende hin überschaute. Daß dies letztere würklich der Fall war, zeigen vielfache Aussprüche über die Zukunft, — wollten wir uns auch nur an die herrlichen Gleichnisse Matth. 13. halten. Hat nun Christus erkannt, was seine Erscheinung in der gesammten Menschengeschichte bis ans Ende hin bewürken werde, und ist durch seinen in der Menschheit würkenden Geist eine πλήρωσις des νόμος und der προφῆται zu Stande gekommen und wird sie immer mehr zu Stande kommen bis zu dem Endpunkte hin, den uns 1 Kor. 15, 28. zeigt, so begreift auch die πλήρωσις, von der er spricht, nicht bloß das in sich, was seine einmalige persönliche Erscheinung in der Geschichte bewürkt hat, sondern auch alles das, was sein Geist, mittelst dessen er in der Gemeinde bleibt, bis ans Ende der Zeiten zur Erfüllung des Gesetzes und der Propheten würkt. Hier nun eröffnet sich eine unendliche Aussicht. Zuerst ist der moralische Theil des Gesetzes ein Unerfülltes bis auf Christum zunächst, welcher seine Gebote in ihren Tiefen erschließt und der Erste ist, der ihm vollkommen Genüge leistet, weiter aber bis auf die Zeit hin, wo

Digitized by Google

Christus als der Geist der Gemeinde in und durch dieselbe das Gesetz Gottes im ganzen Umfange realisirt. Sodann ist der rituale Theil desselben ein Unerfülltes bis auf Christum zunächst, welcher das geistige Opfer der Selbstdarbringung durch den ewigen Geist vollzieht (Hebr. 9, 14.) und weiter bis auf die Zeit hin, wo durch Christum die Gemeinde sich selbst Gott vollkommen zum Opfer wird dargebracht und die äußerliche Theokratie Israels geistigerweise realisirt haben (Röm. 12, 1. 1Petr. 2, 9. Offenb. 1, 6. 5, 10. 21, 22.) *) Endlich sind die Weissagungen der Propheten, welche auf die Zukunft der ersten persönlichen Erscheinung Christi wie der anderen in der Vollendung der Gemeinde hindeuten, und von der Zeit sprechen, wo die Erde von der Erkenntniß des Herrn voll seyn wird, wie Wasser den Meeresboden bedecken; wo der Geist ausgegossen seyn wird über alles Fleisch, und der Herr nur Einer seyn wird und sein Name nur Einer, ein Unerfülltes, bis dies alles geschehen wird. Die letzte Aussicht also, in welche dieses Wort Christi hinausblickt, ist die des Apostels 1 Kor. 15, 28. — die Zeit, wo Gott in Allen wird alles seyn. Dann erst wird jener schwache Abriß des Zukünftigen, den Gott der Menschheit in der Zeit ihrer παιδάγης gab, seine vollkommene πλήρωσις erhalten haben. — Daß der Erlöser würklich nicht bloß die πλήρωσις im Auge hat, inwiefern sie durch seine persönliche Erscheinung bewürkt worden ist, sondern inwiefern sie in der Gemeinde zu Stande kommt, das zeigt unwidersprechlich V. 18., wo ja der Erlöser durch die Reihe aller Jahrhunderte hin die Erfüllung des Gesetzes als eine immer wachsende verkündet.

Bei dem unermeßlichen Umfange dieses erhabenen Ausspruchs wird man von selbst erwarten, daß die verschiedenen Ausleger nur verschiedene Seiten und Strahlen werden festgehalten haben. Allerdings ist dieses auch der Fall, doch hier weniger, als man erwarten sollte, vielmehr zählen die Meisten bis auf die neuere Zeit herab mehrfache Punkte der Erfüllung des νόμος durch Christum auf. Gleich am Anfange sagt

*) Vergl. die Erklärung von V. 19.

Digitized by Google

Chrysostomus: τὸν δὲ νόμον οὐχ ἑνὶ μέτρῳ, ἀλλὰ καὶ δευτέρῳ καὶ τρίτῳ ἐπλήρωσε τρόπῳ. Er giebt eine dreifache πλήρωσις an: 1) indem Christus selbst das Gesetz erfüllt Joh. 3, 17. 8, 46. 14, 30. 2) indem er es durch uns erfüllt Röm. 10, 4. 8, 3. 3, 31. 3) insofern er nicht eine ἀναίρεσις τῶν προτέρων, sondern eine ἐπίτασις und πλήρωσις gebracht hat.*) Auch Nyssenus, Augustin**), Hieronymus u. A. sprechen von einer mehrfachen Gesetzerfüllung. Gleicherweise auch die Reformatoren. Melanchthon sagt: „Vierfacherweise ist das Gesetz erfüllt worden 1) durch den Gehorsam Christi für seine eigene Person; 2) indem er für uns die Strafe des Gesetzes litt; 3) indem er durch den heil. Geist in uns das Gesetz erfüllt; 4) insofern er es bestätigt und den Gehorsam gegen dasselbe als nothwendig bezeugt hat.“ Aus der römischen Kirche führen wir Maldonat an, welcher sagt: „1) hat Christus das Gesetz erfüllt in eigener Person und indem er die Apostel auch zur Erfüllung des Ceremonialgesetzes veranlaßte; 2) indem er es richtig auslegte; 3) insofern er uns die Gnade mittheilte, um es zu erfüllen; 4) insofern er die Vorbilder des Gesetzes in sich realisirte.“ So geben nun auch die protest. Ausleger bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts herab mehrere Arten an, wie Christus das Gesetz erfüllt habe; nur die Socinianer hatten eine Ausnahme

*) Augustin erklärt dieses vorzüglich in der schon angeführten St. c. Faust. Manich. recht befriedigend. Schön sagt er auch in dem sermo 126. in Ioan. c. V.: quia venit dare charitatem et charitas perficit legem, merito dixit, non venisse solvere, sed implere.

**) In der Hom. contra Anomoeos X. §. 4. spricht er ebenfalls sehr ausführlich über unsere Stelle, um zu zeigen, daß Christus nicht eine κατάλυσις, sondern eine τελείωσις und πλήρωσις τοῦ νόμου gebracht habe. In der Hom. in Ioan. 5, 19. ed. Montf. T. VI. pag. 662. behandelt er ebenfalls unsere Stelle und betrachtet die Bergpredigt als eine διόρθωσις der νομοθεσία des Vaters; da jedoch der Sohn alles nach dem Willen des Vaters thue, so könne man auch sagen, der Vater habe uns das neutestamentliche Gesetz gegeben und der Sohn das alttestamentliche.

Digitized by Google

gemacht. Socin, Wolzogen, Crell erklären πλῆροῦν durch defectum legis explere, insofern es ein Hauptpunkt ihrer Lehre war, daß Christus durch Vervollkommnung des A. T. sich besonders ausgezeichnet habe; diese ihre Ansicht des nachfolgenden Stückes der Bergrede wurde, wie in der Einleitung S. 38. gesagt ist, von den evangelischen Dogmatikern bekämpft. Auch die Arminianer Episcopius, Limborch neigen sich nach dieser Seite hin, während Grotius, Clericus *) einen umfassenderen Sinn der Worte gelehrt hatten. Durch einseitige Anwendung des Rabbinischen hatte unterdeß auch Vitringa (observ. sacr. l. V. §. 3.) zu einer dünneren Auffassung des Ausspruches hingeleitet; nach ihm soll nämlich πληροῦν = קִיַּם in der Bedeutung lehren seyn und λύειν nichts anderes heißen als nicht lehren, so auch Zorn, Hottinger, Schöttgen, Heumann u. e. And. Die neuesten Interpreten stimmten fast alle entweder dieser Erklärung bei, oder sie entschieden sich für die Bedeutung vervollständigen, erklären. Teller: „das Gesetz in seinem ganzen Umfange erklären und einschärfen," Bahrdt: „ich bin gekommen, diese uralten Lehren der Weisheit und Tugend noch mehr auszubreiten und ehrwürdig zu machen"; ähnlich Döderlein (institutio §. 266.), Schuster, Paulus, Gratz, Vater, Meyer und selbst Usteri (paul. Lehrbegriff IV. A. S. 198.). Indeß hatte Morus in seiner Abhandlung de discr. sensus et signif. gerade dieselbe Stelle als Beweis angeführt, wie umfassend der Sinn eines Wortes seyn könne, Dissert. theol. et philol. p. 80 — 83.

V. 18. Das γάρ zeigt, daß der vorhergehende Ausspruch eine Bestätigung erhalten soll, es sei nämlich, sagt der Erlöser, an ein Untergehen des νόμος nicht eher zu denken, als bis derselbe vollständig erfüllt sei (γενέσθαι = πληροῦσθαι). Wir müssen von Untersuchungen über die Worterklärung und Construction ausgehen. Παρέρχεσθαι, wie παραδραμεῖν, παραφέρεσθαι, παράγειν und andere Composita dieser Art, hat

*) Seine Anmerkung zu der Stelle enthält manche richtige Bemerkung.

Digitized by Google

die Bedeutung: „vorbeigehen, sich dem Blicke entziehen“, dann auch „vergehen“, s. Wetst. z. d. St., vergl. auch παρέρχεταί μέ τι ich vergesse etwas, und bei Aristid. I. 216.: παρῆλθον ὥσπερ μῦθοι. Ebenso im Hebräischen עָבַר Ps. 37, 36. Nah. 1, 12. Hiob 34, 20. Gerade auch von dem Vergehen des Himmels wird das Wort gebraucht Matth. 24, 35. 2 Petr. 3, 10. Offenb. 21, 1., παράγεται 1 Joh. 2, 17., und das intrans. παράγει 1 Kor. 7, 31. Nach der biblischen Lehre soll indeß nicht Himmel und Welt selbst aufhören, sondern nur τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου (1 Kor. 7, 31.); eine neue Gestalt der Außenwelt soll, wie 2 Petr. 3, 13. Offenb. 21, 1. Röm. 8, 21. sagt, an die Stelle der gegenwärtigen treten, mithin ist das παρέρχεσθαι dem Sinne nach nur ein μετασχηματίζεσθαι. — In welchem Verhältnisse steht nun das ἕως ἂν πάντα γένηται zu dem ἕως ἂν παρέλθῃ? Dr. Fritzsche hat erst in dem Neuen theol. Journal von Winer und Engelhardt V. S. 14. und sodann in seinem Comm. z. d. St. darauf aufmerksam gemacht, es finde hier der zuweilen bei den Classikern vorkommende Fall Statt, der auch bei Jak. 2, 14. eintrete, daß der Satz eine doppelte (und zwar gleichbedeutende) Apodosis habe, die eine vor der Protasis, die andere nach der Protasis, und bemerkt von dieser Auffassung in seinem Commentar: „quod neminem videre memini“. Bei dieser Auffassung soll πάντα so viel seyn als: „alles mögliche“ und die Redensart ebenso sprüchwörtlich, wie die: ἕως ἂν παρέλθῃ; allein, da eben das Möglich — worauf es doch ankommt, nicht dabei steht, so muß diese Erklärung als eine unmögliche erscheinen, abgesehen davon, daß der Sinn dann sehr trivial und überdies — da auch das ἕως ἂν παρέλθῃ denselben Sinn haben soll — der Satz tautologisch seyn würde. Uebrigens ist Dr. Fritzsche nicht der erste gewesen, der diese Erklärung gegeben hat, wie er glaubt. Sie ist zuerst von Episcopius gegeben worden,*) dann von einem Anon.

*) Episcopius in s. Comm. in Matth.: quae sequuntur verba ἕως ἂν πάντα γένηται idem mihi continere videntur quod praecedentia et ad confirmandum magis id quod dictum est ad-

Digitized by Google

in den Freiwilligen Hebopfern, 5 Beitr. S. 409., dann von J. Christoph Fr. Schulz in seinen Erinnerungen zu Joh. D. Michaelis Bibelübersetzung S. 39., dann von Rosenmüller in seinen Scholien, auch hatte Usteri in den ersten Auflagen seines pauliniſchen Lehrbegr. ſich ihr angeſchloſſen, aber mit Recht in der vierten Auflage ſie verlaſſen, dagegen hat de Wette in die zweite Aufl. ſeiner Bibelüberſetzung ſie aufgenommen. Aber auch diejenigen Erklärer, welche der gewöhnlichen Erklärung folgen, haben wohl großentheils ebenſo conſtruirt wie Dr. Fritzſche. Grotius freilich und Clericus nicht, welche ἕως adverſativ = ἀλλά nehmen wollen, aber wahrſcheinlich viele von denen, welche wie Luther überſetzen. Andere dagegen haben ἕως ἂν πάντα γένηται als Nebenſatz und genauere Beſtimmung des παρέρχεσθαι des νόμος angeſehen. So wenn Chryſoſt. erklärt: ἀμήχανον ἀτέλεστον μεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ βραχύτατον αὐτοῦ πληρωθῆναι δεῖ. Wenn Dr. Fritzſche hiegegen einwendet: id prorsus abhorret a natura voculae ἕως, ſo trifft dieſer Vorwurf den Chryſ. nicht, denn dieſer hat, wie ſich dies bei Euthymius noch deutlicher zeigt, nicht ἕως wie Grotius = ἀλλά genommen, ſondern nur dem Sinne nach ſo überſetzt, er faßt den Nachſatz mit ἕως ſo auf, als ſtände ἵνα ἂν οὐ μὴ παρέλθῃ ἀτέλεστον ἀπὸ τοῦ νόμου. Ob man nun den Nachſatz ſo auffaſſe, daß er die nähere Beſtimmung des modus des παρέρχεσθαι des νόμος anzeige, oder ob man ihn dem erſten ἕως coordinire, das iſt für den Sinn gleichgültig. Gewiß aber iſt es, daß die ältere und gewöhnliche Erklärung den Sinn richtig auffaßt. Γενέσθαι kann in dieſem Zuſammenhange, wo vorher von dem πληρωθῆναι geredet war, gewiß keine andere Bedeutung haben als evenire, wie es in einer ähnlichen Phraſe Luc. 21, 32. vorkommt: οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα γένηται. Die treffendſte Parallele

hiberi, hoc pacto: Imo vero dico vobis, priusquam omnia ista pereant, nihil omnino in lege Mosaica immutandum erit; πάντα γένηται itaque est idem quod ὁ οὐρανὸς παρέλθῃ, quia coelum et terra omnia sunt. Wie aber γενέσθαι ſo viel ſeyn ſoll als παρέρχεσθαι, ſieht man nicht ein.

Digitized by Google

dazu ist Luc. 16, 17.: εὐκοπώτερον δέ ἐστι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν, ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν. Πίπτειν, cadere, ad irritum cadere, ist hier nichts anderes, als μὴ γενέσθαι. So ergiebt sich also der Sinn: „bis zum Untergange der gegenwärtigen Weltordnung, bis daß alles im Gesetz erfüllt ist, wird dieses sein Bestehen haben" — oder: „Bis zum Ende der gegenwärtigen Weltordnung wird nichts vom Gesetz unerfüllt bleiben."

Es entsteht nun die Schwierigkeit für den Ausleger, daß Christus auf diese Weise dem Gesetze einen Termin gesetzt, wo es untergehen solle, während man doch sagen müsse, daß dem Gesetze Gottes eine unvergängliche Dauer zukomme. Diesem Bedenken läßt sich am leichtesten begegnen mit Annahme des schon von Chrysost. aufgestellten Kanons, daß ἕως, ἄχρις und das hebr. עַד nicht bloß den terminus ad quem, sondern auch den ultra quem bezeichne. Auch mit Berücksichtigung unserer Stelle hat dieses Hackspanius ausgeführt in den notae philolog.-theolog. II. 597. vgl. die Erklärer zu Matth. 1, 25. u. 1 Kor. 15, 25., Noldius, concord. part. 534. u. Gesenius Lehrgeb. S. 847. Die Stellen, welche man dafür angeführt hat, sind 5 Mos. 7, 24. 1 Mos. 28, 15. Ps. 110, 1. 1 Tim. 4, 13. vgl. d. Anm. unten zu V. 26. Dieser Kanon ist in neuerer Zeit streitig gemacht worden, insbesondere von Dr. Fritzsche zu Matth. 1, 25. Allerdings kann man nirgends behaupten, daß ἕως oder ἄχρις geradezu den terminus ultra quem bezeichne, wenn gleich andererseits zuzugeben ist, daß es ihn auch keineswegs mit Nothwendigkeit ausschließt. Wir können uns hier der Kürze halber auf Beispiele des gewöhnlichen Lebens berufen; wenn wir z. B. sagen: „bleibe gesund, bis ich dich wiedersehe", so wollen wir freilich damit nicht sagen, „nachher magst du immerhin krank werden", für den Augenblick reicht aber unser Wunsch würklich nicht weiter, als bis zu dem angegebenen Terminus, das jenseits Liegende bleibt dahin gestellt. Verhält es sich nun mit dem ἕως so und setzen wir mit allen supernaturalistischen Exegeten voraus, daß der Erlöser und seine Zeitgenossen würklich einen μετασχηματισμὸς des κόσμος erwarteten, wie denn auch Matth. 24, 35. mit Bestimmtheit

Digitized by Google

im Futur steht: ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται, so hat Christus doch der Gültigkeit des Gesetzes einen Termin gesetzt, oder wenigstens doch es problematisch gelassen. Viele nun haben gemeint, es sei unrecht bei einer solchen Redensart, die doch nur sprüchwörtlich sei, das bis zu urgiren. Calvin: docere Christus voluit, in tota mundi machina nihil esse tam stabile, quam firma est legis veritas et quidem omni ex parte. Argutius ludunt quidam in voce donec, quasi coeli et terrae transitus, qui futurus est extremo iudicii die, finem allaturus sit legi et prophetis. Et certe quemadmodum tunc linguae cessabunt et prophetiae abolebuntur, ita scriptam legem cum expositione desituram arbitror. Sed quia simplicius locutum esse Christum arbitror, talibus illecebris pascere nolo lectorum aures. Ergo hoc tenere sufficiat, ruiturum potius coelum, totamque mundi machinam miscendam esse, quam vacillet legis stabilitas. Auch Zwingli und Luther erklären so und nach ihnen Chemnitz, Hunnius u. A. unter den Aelteren. Insbesondere wurde diese Auffassung durch die Arminianer Grotius und Wetstein (Episcopius spricht zweifelhaft) empfohlen, indem sie dieselbe durch viele oft copirte Citate aus den Classikern unterstützten — wie die Griechen sagen: θᾶσσον ἂν τὸν οὐρανόν (nach Hesiodus ἔδος ἀσφαλὲς αἰεί) συμπεσεῖν, die Lateiner donec coelum ruat. Aus dem A. T. würden Parallelen seyn Ps. 72, 7. 89, 37. 38. Hiob 14, 12. (Jerem. 33, 20. 21. Bar. 4, 1.). Was jene Parallelen der Classiker betrifft, so läßt sich dagegen einwenden, daß diese würklich an die unaufhörliche Dauer dieser machina mundi glaubten und daher der Tag des Untergangs derselben in der That ein Nimmermehrs-Tag war. Nach Christi Lehre findet ja aber dereinst ein Weltuntergang Statt, ja selbst der Hebräer kennt eine Veränderung der irdischen Weltordnung Jes. 65, 17. 66, 22., weswegen die Ausdrücke in den alttest. Stellen vielmehr als Bezeichnung einer unabsehlichen Dauer anzusehen sind, wo es ungewiß bleibt, ob ein Schlußpunkt eintritt. In dieser Unbestimmtheit könnte nun auch hier der Spruch sprüchwörtlich gebraucht seyn, wie dies ja Luc. 16, 17. der

Digitized by Google

der Fall ist: εὐκοπώτερον δέ ἐστι κ. τ. λ., so daß der Sinn wäre „in unermeßliche Zeiferne wird dies Gesetz dauern.“ Dieser Auffassung können wir aber nicht beitreten, und zwar aus dem Grunde nicht, weil das ἕως ἂν πάντα γένηται einen bestimmten Terminus angiebt. In welchem Sinne wir dieses nehmen, ist schon zu V. 17. ausgesprochen und wird durch die Erklärung von V. 19. noch weiter beleuchtet werden. Das Gesetz ist seinem ethischen wie seinem rituellen Inhalte nach ein unerfülltes, seinem ethischen Inhalte nach, so lange es nicht vollkommen in die Gesinnung der Menschheit übergegangen ist, wie eben dies von der messian. Weissagung (Jerem. 31, 32 — 34.) ausgesagt wird; seinem rituellen Theile nach, so lange als das, was die äußere hebr. Theokratie darstellte, noch nicht geistiger Weise in der Gemeinde Christi verwürklicht ist. Wann wird nun das Gesetz in diesem Sinne geschehen oder erfüllt seyn? Dann, wann 1 Kor. 15, 28. verwürklicht ist. Diese Erfüllung des Gesetzes fällt aber der Zeit nach gerade zusammen mit dem παρέρχεσθαι des gegenwärtigen σχῆμα τοῦ κόσμου und mit dem Eintreten des zukünftigen, Röm. 8, 19 — 21. So werden wir denn also nothwendig auch auf eine bestimmtere Fassung des ersten ἕως geführt, und es ergiebt sich uns der inhaltschwere Sinn: „Das Gesetz wird bleiben bis zu der neuen Ordnung der Dinge, welche eben dann eintreten wird, wenn alles, was das Gesetz andeutete und vorbereitete, erfüllt seyn wird.“ Mithin ergiebt sich, daß wenn hier von einem Untergehen des Gesetzes die Rede ist, die Aufhebung desselben nur insofern gemeint ist, als es seinem ethischen Theile nach unerfüllte Forderung, seinem rituellen Theile nach unerfülltes Vorbild ist; daß hingegen in einem anderen Sinne der Erlöser eben sowohl vom Gesetz hätte sagen können, was Baruch C. 4, 1. ausspricht: ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα und Philo, de vita Mosis l. II. p. 656.: καὶ πρὸς τὸν ἔπειτα πάντα διαμενεῖν ἐλπὶς αὐτὰ (die Gebote) αἰῶνα ὥσπερ ἀθάνατα, ἕως ἂν ἥλιος κ. σελήνη κ. ὁ σύμπας οὐρανός τε. καὶ κόσμος ᾖ. Das Aufheben, abrogare, des Gesetzes durch den Erlöser ist ja auch andererseits ein Aufheben im Sinne von conservare; die gesetzliche

Digitized by Google

Ordnung ist untergegangen in der Gnadenordnung, wie die Blüthe in der Frucht.*) — Am nächsten kommt eigentlich dieser unserer Auffassung — nur mit dem Unterschiede, daß bei ihm jüdische Superstition ist, was bei uns göttliche Wahrheit — Dr. Paulus, welcher als Sinn angiebt: „So lange die messian. Theokratie noch auf dieser Erde dauert, soll das Gesetz gelten, bis erst alles, was Jesus unternimmt, durchgeführt ist.“ Auch Bialloblotzky de legis Mosaicae abr. p. 76. dringt darauf, daß ἕως ἂν παρέλθῃ κτλ. nicht sprüchwörtlich genommen werde, und vergleicht bereits nicht ohne christl. Scharfblick mit dem ἕως ἂν πάντα γένηται die Stelle 1 Kor. 15, 28. Usteri, welcher sich in der vierten Auflage des paul. Lehrbegriffs viel mit unserer Stelle beschäftigt, nimmt den ersten Theil, so wie wir; unter πάντα, sagt er, sei aber alles das gemeint, was der Parusie Christi vorangehen soll. Niemand jedoch, der irgend die Bergrede im Zusammenhange erforscht hat, wird ihm beistimmen, wenn er in der Note S. 201. die Vermuthung ausspricht, die ganze Stelle stehe hier nicht am rechten Orte, sondern gehöre dahin, wo sie Lukas hat, Luc. 16, 17. — Als einer eigenthümlichen Erklärung ist auch noch der von Maknight Erwähnung zu thun. Nach ihm ist der letzte Satz mit ἕως dem ersten insofern dem Sinne nach gleichbedeutend, als das πάντα sich gerade auf die Weissagungen, die von dem Untergange der Erde und des Himmels handeln, beziehe.

Wir haben nur noch über ἰῶτα ἕν und μία κεραία Einiges zu sagen. Bei der Neigung des Menschen, in der Erforschung des göttl. Worts sich lieber ans Unwesentliche zu hängen, als an das Wesentliche, ist es kein Wunder, daß diese Wörter zu vielen Künsteleien und Spielereien Veranlassung gegeben haben. Augustinus denkt bei dem ἰῶτα an das lat. i und versteht unter dem apex den Punct über demselben! Theophyl. und Hieronymus bringen die Spielerei bei, das Jota und das Häckchen bezeichne das Kreuz Christi, jenes den geraden Balken, die-

*) Indem Paulus ἄνομος ist, ist er doch nicht ἄνομος τῷ θεῷ, sondern ἔννομος τῷ Χριστῷ, 1 Kor. 9, 21.

Digitized by Google

ses das Queerholz. Andere haben unter den apices die hebr. Vocal- oder Accentzeichen verstehen wollen. Unter den Vielen, die darüber geschrieben haben, ist am gründlichsten Ikens Dissertation über die Stelle, dissertat. philol. theolog. T. I. diss. XX. Es bezeichnet nämlich ἰῶτα den kleinsten hebräischen Buchstaben י, κεραία aber, von κέρας abgeleitet, bezeichnet einen ductus litterae, einen Schriftzug. Die Rabbinen nennen nämlich die Schriftzüge des obern Theiles der Buchstaben עֲטָרָה Krone, die Striche der unteren Theile קוֹץ oder עוֹקֵץ der Dorn oder Stiel, oder brauchen auch den letzteren Ausdruck gemeinsam von allen kleineren Schriftzügen, wie z. B. der, durch den sich ד von ר unterscheidet, oder ד von ה; namentlich aber nennen sie auch den oberen Theil des י die Krone und das untere Häkchen den Dorn; die κεραία, als ein Theil des kleinsten Buchstaben, ist also noch eine Steigerung des Begriffs der Kleinheit. So ist denn also dieser Ausdruck Jesu eine emphatische Bezeichnung des Gesetzes in seinen kleinsten Theilen. Und zwar haben manche, eben weil hier von den Theilen des codex, den Buchstaben, die Rede ist, hieraus eine über dem codex bis in seine kleinsten Elemente, die Buchstaben und Accente, waltende Vorsehung erwiesen. *) Nun erstreckt sich allerdings die Vorsehung, die über dem Herzen und Kopfe waltet, auch auf die Zehe und jedes Haar des Hauptes, und es kommt nur darauf an, was man hieraus weiter folgern will; aber auf unsere Stelle kann wenigstens nur mittelbar jener Beweis gebaut werden, da hier per metonym. die Elemente des codex die Elemente der mosaischen Gesetzgebung bezeichnen, wie dies schon daraus hervorgeht, daß von dem Geschehen und Erfülltwerden der Buchstaben die Rede ist und nachher V. 19. von den ἐντολαὶ διδάσκοντες gesprochen wird.

*) Lampe, Dissertationes II. p. 368.: unde apparet, scriptor asserere voluit, integritatem scripturae propheticae per accuratissimam providentiam Dei, quoad omnes eius partes, constanter ad finem conservatam fri, neque elegantius neque plenius id exprimi potuisse.

Digitized by Google

V. 19. Der Erlöser zieht eine Folgerung und zwar, wie das ἐδίδαξε zeigt, eine solche, welche besonders zum Nutz und Frommen der Volksleiter und Lehrer geschieht. Eben weil Alles im Gesetze seine Bedeutung hat, so darf auch nicht die geringste Forderung desselben aufgehoben werden. — Dieser Ausspruch ist von Seiten des dogmatischen Gehaltes einer der schwierigsten des N. T.; aber eben weil die Schwierigkeit mehr in den Sachen, als in den Worten liegt, so findet man um so weniger bei den Auslegern darüber Belehrung.

Λύειν wird gewöhnlich = οὐ ποιεῖν genommen, weil in dem Nachfolgenden ποιήσῃ καὶ διδάξῃ parallel sei. Allein an sich kann λύειν nur den zu V. 17. entwickelten Sinn haben: ἀκυροῦν, καταργεῖν; per consequentiam hängt indeß mit dem ἀκυροῦν das οὐ ποιεῖν genau zusammen, so daß dasselbe allerdings mit hinzu zu denken ist. Die Schwierigkeit besteht nun darin, daß diese Worte die Abrogirung auch der geringsten alttestamentlichen ἐντολαί verbieten, während doch die Apostel A. G. 15. ohne alles Bedenken den Heiden das Ritualgesetz erlassen und Christus selbst das Sabbathsgesetz unter gewissen Umständen bricht, wobei noch das Auffallende, daß später niemals auf unsern Ausspruch Bezug genommen worden ist. Unter den Neueren hat Olshausen, wie es scheint, die obwaltende Schwierigkeit besonders gefühlt und eigenthümlich gelöst, auf dieselbe Weise, wie ich mir selbst früher den Ausspruch erklärt hatte. Nach Olshausen deuten diese Worte „— vielleicht auf specielle Vorgänge, indem einige Jünger in falscher Freiheit das Gebäude der alten Theokratie angegriffen haben mögen. Die ganze Stelle ist also eine Warnung für die Jünger, nicht durch voreiliges Einschreiten der Sache des Reiches Gottes und ihrer eigenen Entwickelung Nachtheil zu bringen.“ Wir haben schon zu V. 17. bemerkt, daß wohl auch das Auftreten Christi, wie das der Reformatoren, von einem falschen Freiheitsschwindel begleitet seyn konnte, welcher voreilig die Bande des Gesetzes abwerfen wollte; wenn man nun annimmt, daß Jesus dieses vorläufig verbot, um erst späterhin, wenn der rechte Zeitpunct gekommen seyn würde, durch die Würkung seines Geistes die Veränderung hervorzubringen, so läßt sich dagegen nichts ein-

Digitized by Google

wenden. *) Indeß läßt sich gegen diese Erklärung doch dies geltend machen, daß wir von einem antinomistischen Freiheitsschwindel in jener Zeit keine Spuren haben, und ferner, daß der Ausspruch, wie er hier an den 17ten und 18ten V. sich anschließt, auch nicht im mindesten das Ansehen hat, bloß eine temporäre Verordnung zu enthalten, ja genauer betrachtet sagt er gar nicht einmal etwas anderes, als V. 18. und 17. Gerade dieses sein Verhältniß zu V. 18. und 17. leitet uns auch zu dem richtigen Verständniß. Diejenigen sowohl, welche hier eine Schwierigkeit finden, als auch Olshausen, der sie auf die angegebene Weise zu lösen sucht, gehen von der Voraussetzung aus, daß λύειν sowohl als ποιεῖν sich hier bloß auf die äußere buchstäbl. Befolgung der Gesetzesvorschriften beziehe. Mit welchem Rechte aber setzt man dies voraus? Wir haben gesehen, daß πληρῶσαι keineswegs bloß die äußerliche buchstäbl. Erfüllung des Gesetzes bezeichnete, eben so wenig γενέσθαι in V. 18. Leitet uns dieses nicht dahin, λύειν und ποιεῖν hier ebenfalls in einem geistigen Sinne zu nehmen, wie denn auch V. 20. dem Zusammenhange nach die Schriftgelehrten, die gerade auf das minutiöseste das Gesetz beobachteten, als solche betrachtet, auf welche das λύειν von V. 19. anzuwenden ist? Es giebt ein Erfüllen des Gesetzes, welches, weil es eben nur den Buchstaben desselben erfüllt, eigentlich ein Uebertreten desselben ist, wie dies die tiefe Wahrheit der Sentenz ist: summum ius summa iniuria, und wiederum ein Uebertreten des Buchstabens des Gesetzes, welches dem Wesen nach ein

*) Tobler in seinen Gedanken zur Ehre Jesu, S. 69. ist einer von denen Erklärern, welche am offensten die Schwierigkeiten gestanden, die sich ihnen bei Erklärung dieser Stelle darboten. „Ich fühlte — sagt er — daß hier ein Knoten sei, den Viele zerschneiden statt ihn zu lösen.“ Er kommt nun auf eine Auffassung, die der von Olshausen ähnlich ist: „Wer sie (sämmtliche mosaische Gebote) für jetzt noch halten, und so in ihrem rechten Verhältniß und Ebenmaaß lehren wird, wie ich es thue, der ich doch das höhere und geistlichere Gesetz kenne, der wird unter den Bürgern des Reiches Gottes hier und dort zu den Größten gehören.“

Digitized by Google

Erfüllen ist. So sehen wir Christum selbst das Sabbathgesetz übertreten, mit dem Bewußtseyn, es dem Geiste des Gesetzgebers nach zu erfüllen Joh. 5, 17. Marc. 2, 27. 28. Nur in diesem wahrhaftigen Sinne kann Christus, welcher weiß, was des Gesetzes Wesen ist, von dem Lösen und Thun desselben sprechen. Auch hier haben die Ausleger sich durch den falschen Grundsatz irre führen lassen, als müßte man die Worte in dem Sinne nehmen, den etwa damals die Zuhörer damit verbanden, während doch V. 17. und 18. ein hinlängliches Zeugniß ablegt, daß Christus würklich in einem andern Sinne, als das Volk es meinte, von der Erfüllung und Lösung des Gesetzes gesprochen hatte. Aber, wird man einwenden, so leitete ja Christus die Zuhörer zu Mißverständnissen? Da sie an nichts anders denken konnten, als an das Festhalten der äußeren Gebotserfüllung, so veranlaßte er auf diese Weise, daß seine Anhänger nicht bloß das Sittengesetz, sondern auch das Ritualgesetz als für ewig verpflichtend ansahen. Haben sie dies denn aber gethan? — Gerade hierin sehen wir einen besondern Beweis der Göttlichkeit der christlichen Anstalt, daß der Geist, den Christus den Seinigen verheißen hatte, um sie in alle Wahrheit zu leiten, seine Apostel damals, nachdem er selbst lange von der Erde geschieden, zu der Erkenntniß dessen führte, was in dem Gesetze ewig und was vergänglich sei, und daß der vergängliche Theil desselben späterhin abrogirt wurde, ohne daß irgend Jemand, auf diesen Ausspruch gestützt, Einsprache gethan hätte. Da das Ritualgesetz der göttlichen Bestimmung nach nur temporal war, wie dies schon die Natur desselben bezeichnet, indem es ja geradehin unmöglich seyn würde, daß die ganze Menschheit sich zum Judenthume wendete, welches die ganze Opferanstalt an den einen Fleck der Erde an Jerusalem geknüpft hatte, so war es nicht ein λύειν des Ritualgesetzes, sondern ein πληρῶσαι im Geiste, wenn nach dem Eintritte der Universalreligion die äußere Beobachtung desselben antiquirt wurde und statt dessen je mehr und mehr die geistige Realisirung des Opfercultus und ein geistiger theokratischer Staat eintrat; und gerade hierin haben wir einen neuen Beleg dazu, daß das Nichterfüllen des Gesetzes dem Buchstaben nach

Digitized by Google

ein Erfüllen deſſelben ſeinem Geiſte, ſeiner Beſtimmung nach ſeyn kann. *). Jedoch müſſen wir ſelbſt die äußerliche Auffaſſung der Worte Chriſti, bis zu der Zeit, wo der Geiſt die Erfüllung bringen ſollte, als im Plane Chriſti liegend betrachten, da er ja eben nicht ein rein negatives revolutionäres Aufheben der altteſtamentlichen Verfaſſung beabſichtigte, ſondern ein allmälig durch die Würkung des Geiſtes zu bewürkendes.

Was die Geſchichte der Auslegung des Verſes anlangt, ſo haben die Schwierigkeit derſelben ſchon die Kirchenväter gefühlt und auf eine gewaltſame Weiſe zu heben geſucht. Die griechiſchen Interpreten wollen nämlich das Demonſtr. τούτων vor ἐλαχίστων auf die nachfolgenden Gebote Chriſti bezogen wiſſen, und der Verf. des op. imperf. beruft ſich auf Pſ. 49, 1., um zu zeigen, daß dieſe Beziehung des Demonſtr. auf etwas Nachfolgendes ein mos loquendi in scripturis ſei; daß Chriſtus ſeine eigenen Gebote ἐλάχισται nenne, erklären Mehrere für einen Ausdruck der Beſcheidenheit. Auffallenderweiſe iſt nicht nur Maldonatus, ſondern ſelbſt Grotius dieſer Beziehung des Demonſtrativs beigetreten. Umgekehrt verfährt Schöttgen, welcher das Demonſtr. auf die ſchon lange vorhergegangenen Makarismen bezieht, und Wetſtein verbindet die Beziehung auf die Makarismen und auf die nachfolgende Geſetzgebung Chriſti. Es leuchtet jedoch ein, daß die ἐλάχισται ἐντολαί eigentlich nur das ἰῶτα ἕν und μία κεραία wieder aufnehmen. Der Sache nach kommen zu demſelben Reſultate, nämlich daß Chriſtus ſeine eigenen ἐντολαί meine, diejenigen, welche, wie zuerſt Beza, nachher Bengel, Rus u. And. ſagen, ἐλάχισται ἐντολαί ſei im Sinne der Phariſäer gebraucht, welche nämlich die Sittengebote als die geringſten bezeichneten.

*) Calvin: quia praecepit Deus, ut temporalis esset externus caeremoniarum usus, significatio autem aeterna, non solvit caeremonias, qui, earum effectum retinens, quod umbratile est, omittit — und ebenſo Spanheim. — Mit dem hier Geſagten iſt auch das zu vergleichen, was wir V. 21. über das Verhältniß der einzelnen Gebote Chriſti zu den altteſtamentl. ſagen werden, ſ. beſ. S. 165.

Digitized by Google

Es käme nun darauf an, ob sich bei der pharisäischen Partei würklich eine so große Geringschätzung der Sittengebote nachweisen ließe, daß sie dieselben geradezu die kleinsten genannt hätten. Dies läßt sich aber nicht belegen. *) Ueberhaupt zeigen die verschiedenen talmudischen Stellen, daß die jüdischen Gesetzlehrer, namentlich die Hilleliten und Schamaiten, darüber stritten, welche Gebote zu den קַלִּים (den leichten), und welche zu den חֲמוּרִים (den schweren) gehörten. Manche lehrten auch, daß diese Eintheilung überhaupt zu verwerfen sei. So wird in dem Commentar דְּבָרִים רַבָּה Sect. 6. der Ausdruck Sprüchw. 6, 6.: אֹרַח חַיִּים פֶּן־תְּפַלֵּס dahin erklärt, daß der Lebensweg, die Gesetze, nicht abgewogen werden sollen, weil der Mensch nicht wissen könne, welchen Lohn Gott jedwedem von ihnen bestimmt habe. Die meisten Ausleger sagen nun geradezu, ohne sich weiter auf die genauere Begründung einzulassen, man müsse hier eben nur an die moralischen Gebote denken, so Socinus, Clericus, Clarke, Heumann, Rosenmüller.

Was nun den Nachsatz betrifft, so giebt derselbe als Strafe für die Lösung einer ἐντολή einen geringeren Grad im Gottesreiche und als Lohn für das ποιεῖν und διδάσκειν eine höhere Stufe an. Ἐλάχιστος steht als Wortspiel den ἐντολαὶ ἐλάχισται gegenüber, man vergl. C. 7, 2. 10, 41., **) und ist dem Sinne nach so aufzufassen, als ob der Comparativ stände, so wie umgekehrt ὁ μείζων im Sinne von ὁ μέγιστος Matth. 18, 1—4. (s. Winer's Grammat. S. 199.); den Su-

*) Allerdings zeigt sich, daß diese Menschen bis zu einem unglaublichen Grade den Maaßstab sittlicher Werthgebung verloren hatten; so wenn es im cod. Tanchuma, fol. 72, 2. heißt: „wer nach dem Essen die Hände nicht wasche, sei dem gleich, der einen Menschen todt geschlagen.“ Indeß ist das doch immer die Frage, ob sie mit Bewußtseyn die Sittengebote von den Ritualgeboten geschieden und gerade nur jene mit dem Namen der kleinsten bezeichnet haben.

**) Bengel: est plooe. Pro eo ac nos tractamus verbum Dei, Deus nos tractat. Ioh. 17, 6. 11. Apoc. 3, 10.

Digitized by Google

perlativ darf man um so weniger als solchen urgiren, da er den Artikel nicht hat (vgl. Luc. 12, 26. und dagegen ὁ ἐλάχιστος 1 Kor. 15, 9.) und da der Gegensatz nicht μέγιστος, sondern μέγας ist. So wird denn also in der Stelle, wie in so vielen anderen, ein Gradunterschied im Himmelreiche gelehrt, welchen freilich mehrere der älteren Theologen, wie Petrus Martyr, Camero, Spanheim bestritten. Βασιλεία τῶν οὐρανῶν wird hier von Vielen nur auf die kirchl. Gemeinschaft bezogen: in piorum coetu recte instituto, wie Beza sagt, welcher auch V. 20. das οὐ μὴ εἰσέλθητε erklärt: indignos fore, qui in ecclesia doceatis. Hier im 19ten V. wäre allerdings diese Auffassung erträglich, aber gewiß nicht im 20sten, und wie wir zu V. 3. den Begriff der βασιλεία entwickelt haben, so begreift ja das Gehören zur ecclesia militans oder zum regnum gratiae auch die Bürgerschaft im regnum gloriae mit in sich, und diese setzt jene voraus. Indessen braucht man sich die hier als Strafe bezeichnete Stellung im Gottesreiche nicht als permanente, den letzten Abschluß bezeichnende zu denken.

Anders ist dieser Nachsatz von dem größesten Theil der Ausleger seit den ältesten Zeiten aufgefaßt worden. Wahrscheinlich ausgehend von Jakobus Ausspruch C. 2, 10., daß, wer das Gesetz in Einem übertritt, es ganz übertritt, glaubten die älteren Ausleger größtentheils, daß mit unserem Ausspruche eine völlige Ausschließung aus dem Gottesreiche bezeichnet werde. Chrys. versteht unter der βασιλεία hier die Zeit der παρουσία zum Gerichte; das ἐν, wie auch Grotius, Episcopius*), als Bezeichnung der Zeit (1 Kor. 15, 23.); der Kleinste nun in der Zeit des Eintritts des Gerichtes wird ausgeschlossen. Schon Hilarius erinnert an das Lat. nullus sum (nullo loco esse), welches die neueren Erklärer anführen: erit minimus h. e. novissimus et nullus in regno coelorum. Augustin schwankt: fortasse ideo non erit in regno coelorum, ubi nisi magni esse non possunt. So auch Episcopius,

*) Episcopius: quo tempore regnum illud appariturum est, vel quo tempore Deus vitae aeternae praemium distributurus est.

Digitized by Google

Wolf, Kypke, Kuinöl u. A. Diese Neueren behandeln den Ausdruck als rhetorische Figur, als eine μείωσις, und Einige berufen sich auf Galat. 5, 21., wo nicht ererben eine μείωσις sei für ausgeschlossen werden, so daß also hier dasselbe gesagt würde, wie in V. 20. οὐ μὴ εἰσέλθητε. Jedoch der Willkür zu geschweigen, welche bei dieser Erklärung obwaltet, so ist auch gar kein nöthigender Grund zu derselben vorhanden; im Gegentheil muß man schließen, daß hier nicht von einer Ausschließung, sondern von einer geringeren Stellung die Rede seyn werde. V. 20. sagt Christus, daß Derjenige, dessen δικαιοσύνη überhaupt keinen höheren Standpunkt einnehme, als die pharisäische, von seinem Reiche ausgeschlossen sei; hier aber spricht er von solchen, welche einzelne Gesetzesvorschriften nicht ihrer wahren Bedeutung nach kennen und üben. Diese trifft dann nicht die Ausschließung, sondern eine niedrigere Stellung.

Noch eine Abweichung in der Auffassung des letzten Theiles des Verses ist zu erwähnen. Beza schlägt vor, das καὶ διδάξῃ = κἂν δ. zu nehmen, um auf diese Weise einen desto schärfern Gegensatz zum Nachfolgenden zu erhalten: auf der einen Seite, „wer da löst, obgleich er Andere lehrt“ (οὕτω bezieht sich dann auf das Halten der Gebote und nicht auf das Lösen), auf der anderen Seite: „wer da thut und lehrt“. Ebenso Castellio; und auch Hieronymus kennt schon diese Auffassung. Christus würde dann einen ähnlichen Ausspruch gegen pharisäische Scheinheiligkeit thun, wie Matth. 23, 2. 3. Indeß abgesehen von der Gewalt, die diese Erklärung den Worten anthut, kann sie sich auch auf keine Weise durch den Zusammenhang empfehlen, denn es ist hier ja nicht des Erlösers Absicht, von der Scheinheiligkeit zu sprechen, sondern er beschreibt den beschränkten Standpunkt der pharisäischen Moral und kann mithin auch hier nur von einer beschränkten, engeren Auffassung des göttlichen Gesetzes und der Verbreitung derselben sprechen.

V. 20. Eine fernere Bestätigung und weitere Erörterung durch γάρ. Dem Ideenzusammenhange nach werden die Pharisäer hier als solche dargestellt, bei denen das, was der

Digitized by Google

2te Theil des 19ten V. sagt, in reichem Maaße eintritt. Sie sind solche, deren δικαιοσύνη keinesweges der vollen Forderung des Gesetzes genügt,*) wenn gleich in den Augen des Volkes ihre Gesetzesauslegung das Maaß des Verständnisses und ihre Praxis das Ideal der Erfüllung des Gesetzes ist, wie es von ihnen heißt, daß sie die ἀκριβεστάτη αἵρεσις τῆς Ἰουδαϊκῆς θρησκείας (A. G. 26, 5.) seien. In ihrer Verblendung über sich selbst und die Anforderungen Gottes an den Menschen wollten sie ja sogar opera supererogationis verrichten. Sie machten, wie sie es nannten, einen Zaun um das Gesetz (גָּדֵר), indem sie noch ein klein wenig Mehr zu thun pflegten, als der Buchstabe des Gesetzes forderte, und ein klein wenig Mehr unterließen, als er verbot. Dieser mangelhaften δικαιοσύνη gegenüber erklärt nun der Erlöser vom 12ten V. an das Gesetz in seiner ganzen Tiefe, und weist auf die Nothwendigkeit der Ausübung desselben in dieser Tiefe hin. Wenn Maldonatus u. e. A. glaubten, daß Christus hier nur auf die δικαιοσύνη jener heuchlerischen unlautern Pharisäer hinwiese, von welcher Matth. 23, 3. die Rede ist, so steht dieses in Widerspruch mit dem Zusammenhange. Jesus hatte vorher von denen gesprochen, welche das Gesetz nicht im ganzen Umfange und in seiner ganzen Tiefe erkennen und lehren. Er bestreitet in dem ganzen folgenden Abschnitte die gangbare Erklärung des Gesetzes von den Schriftgelehrten, er kann mithin auch hier nur den Standpunkt der gewöhnlichen pharisäisch Frommen im Auge haben. Daß πλείων τῶν γραμματέων vermöge einer concisen Ausdrucksweise, statt πλείων τῆς δικαιοσύνης τῶν γραμματέων stehe, darüber s. Winer Grammat. S. 201., und schon vorher wurde von Beza und Bengel dasselbe bemerkt.

Mit diesem Ausspruche stritten die röm. Polemiker gegen die protestantischen, um zu zeigen, daß die iustitia habitualis und actualis rechtfertigend sei. Calov ließ sich in der That

*) Castellio: attende, lector, diligenter hanc sententiam, ut sequentes intelligas. Docet hoc loco Iesus, ubi sita sit vera virtus et iustitia, videlicet in parendo legi, sed quid sit vere parere legi, ostendit.

Digitized by Google

durch diesen Widerspruch zu der Annahme drängen, daß die von Christo hier verlangte Gerechtigkeit die iustitia fidei sei, und um zu beweisen, daß auch hier diese surrogatio plane alterius speciei Statt finde, berief er sich auf Matth. 12, 41 42. 2 Kor. 2, 3. Besser Gerhard loci VIII. 163. und ernst polemisch gegen jenen Wahn Scultetus, exercit. II. 59.

V. 21. Wir müssen für den ganzen folgenden Abschnitt, der nun die πλήρωσις des Gesetzes entwickelt, den allgemeinen Gesichtspunkt feststellen. Die Ansichten der Interpreten sind nämlich in zwei Hauptclassen auseinander gegangen.

Contradictorisch stehen sich gegenüber die Ansichten der Socinianer und der Mehrzahl der protestantischen Exegeten. Jene finden hier eine durchaus neue Gesetzgebung Christi, nicht bloß eine completio, sondern eine correctio legis (vgl. Wolzogen zu V. 28.), nach ihnen tritt daher Christus hier im Gegensatz zu Moses auf. (Vgl. oben S. 38.) Nach den meisten protest. Exegeten aber tritt Christus nur auf als Erklärer des alten Gesetzes, daher auch nicht im Gegensatze zu Moses, sondern zu den falschen pharisaischen Auslegungen. Zwischen beide Ansichten in die Mitte tritt die der alten Kirchenlehrer und der kathol. Kirche, nach welcher es zwar das mosaische Gesetz selbst ist, dem gegenüber Christus seine Vorschriften aufstellt, aber doch so, daß das, was er sagt, nicht etwas von dem im A. T. Gebotenen Verschiedenes, sondern nur die höhere Stufe und Entfaltung desselben ist, mithin eine correctio ausschließlich in dem Sinne der impletio, in welchem Sinne auch das καιρὸς διορθώσεως, Hebr. 9, 10. zu nehmen ist. Hören wir z. B. Chrysostomus theils in den S. 139. Anm. angeführten Stellen, theils hier: ἐρωτήσωμεν τοίνυν τοὺς τὸν νόμον ἐκβάλλοντας, τὸ μὴ ὀργίζεσθαι τοῦ μὴ φονεύειν ἐναντίον, ἢ μᾶλλον ἐκείνου τελείωσις τοῦτο καὶ κατασκευή; — — οὐκ οὖν ἐπ' ἀναιρέσει τοῦ νόμου ἀλλ' ἐπὶ πλείονι ταῦτα ἐνομοθέτει φυλακῇ. *)

*) So sagt Basilius in Bezug auf den anscheinenden Widerspruch zwischen Matth. 5, 34. und Ps. 15, 4. hinsichtlich aller Gebote in der Bergpredigt recht gut: πανταχοῦ τοῦ αὐτοῦ σκό-

Digitized by Google

Für wie wichtig jener Unterschied der Ansichten von denen, die sie vertheidigten, gehalten wurde — und zwar nicht mit Unrecht — zeigt die Einleit. zu diesem Abschn. bei Wolzogen und bei Chemnitz. Der Erstere beginnt ihn mit den Worten: antequam ipsa verba explicemus, indicandus nobis est crassus valde et perniciosus error, qui fere omnibus interpretibus a Papismo alienis communis est veraeque pietati, quam evangelium exposcit, vim omnem adimit, quod scilicet Christus nova sua praecepta, de quibus in hac parte agit, non Mosaicae legi, sed tantum falsis interpretationibus scribarum et Pharisaeorum opposuerit. Dagegen Chemnitz: totus hic locus obscuratus, imo foede depravatus fuit ab illis, qui existimarunt, Christum hanc suam explicationem opponere ipsi legi divinae. — Bevor wir aus der Sache selbst die Entscheidung über diese Ansichten suchen, ist es nothwendig über den Sinn der Formel ἐρρέθη *) τοῖς ἀρχαίοις ins Klare zu kommen.

Es giebt nämlich zwei Auffassungen derselben, durch welche ohne weiteres, wenn sie richtig wären, entschieden seyn würde, daß die einzige Opposition Christi die Pharisäer und ihre Interpretation des Gesetzes bilden. **) Zuerst nämlich haben Chemnitz und Spanheim das ἠκούσατε auf die Rede des gewöhnlichen Lebens bezogen, so daß das ἐρρέθη τοῖς ἀρ-

---

που ἔχεται ὁ κύριος, προλαμβάνων τ. ἁμαρτημάτων τ. ἀποτελέσματα, καὶ ἐκ τῆς πρώτης ἀρχῆς ἐκτέμνων τ. πονηρίαν (Hom. in Ps. 14. T. I. p. 356.). Ebenso Gregor von Nyssa, Hom. XIII. in cant. cant. (T. I. p. 657.).

*) Ueber ἐῤῥήθη und ἐῤῥέθη, welches letztere wahrscheinlich nur bei Nichtattikern sich findet, s. Lobeck ad Phrynichum, p. 447., Buttmann, ausf. Gramm. II. 121.

**) Nur beiläufig erwähnen wir die Ansicht Elsners, die nicht näher in Betracht kommen kann, daß χρόνοις zu ergänzen, und τοῖς ἀρχαίοις adverbial zu fassen sei = antiquitus. Zwar kommen Ellipsen des χρόνος vor, wie ἐν τῷ παρόντι, τοῖς ὕστερον, aber für jene Ellipse hat Elsner keine Beispiele beigebracht. Nichtsdestoweniger hat sich Bolten und Schuster (Eichhorns Bibl. IX. 985.) an ihn angeschlossen.

Digitized by Google

ἀρχαίοις nur ein Vorgeben der Pharisäer bezeichnete. Sie haben so übersetzt: Vestris doctoribus illud frequenter in ore, dictum esse iam olim maioribus vestris. Diese Erklärung erweist sich schon dadurch als unrichtig, daß das ἠκούσατε nicht überall dabei steht, s. V. 31. Doch wenn dies auch nicht wäre, so hat nachweislich ἀκούειν in dieser Verbindung einen andern ganz bestimmten Sinn, wie wir dies weiter unten bei unserer eigenen Erklärung zeigen werden. — Viel weiter verbreitet ist die Ansicht, daß τοῖς ἀρχαίοις an unserer Stelle nicht als Dativ, sondern Ablativ zu nehmen sei = ὑπὸ τῶν ἀρχαίων. Diese Ansicht ist unseres Wissens zuerst von Beza und dann von Piscator aufgestellt, und hat so viel Beifall gefunden, daß, von ältern Exegeten abgesehen, die neueren ihr fast sämmtlich beigetreten sind: Kypke, Krebs, Kuinöl, Bolten, Fritzsche, Olshausen, Meyer u. s. w.; als Bestreiter derselben sind besonders Wolzogen und Spanheim zu nennen. Mehrere, wie z. B. Cappellus, Alberti und Erneſti haben diese Construction der Härte angeklagt. *) Das nun läßt sich nicht sagen; es ist bekannt, daß bei den Griechen der Dativ vielfach mit den Passivis im Sinne des lateinischen Ablativs verbunden wird, auch bei εἴρηται. Dies haben bereits Palairet ad h. l., Raphel Annot. Herod. ad h. l., Kypke ad. h. l., und nach ihnen Winer N. Gr. S. 178. mit Beispielen belegt, und es ist eine bekannte Sache, daß dieser Gebrauch auch ins Lateinische übergegangen ist. Man kann auch nicht sagen, daß die Construction bei den Hellenisten ungewöhnlich gewesen wäre, außer einigen zweifelhaften Beispielen findet sich im N. T. Matth. 6, 1. 23, 5. Luc. 23, 15, 24, 35. vergl. Alt gramm. N. T. p. 55. Wahl s. v. ἀγνοέω, Winer Gr. S. 178. Es ist aber auch gar nicht einmal nöthig, diese Construction auf den classischen Sprachgebrauch zurückzuführen, da sie im Hebräischen, Syrischen, Chaldäischen und Rabbinischen häufig ist (s. z. B. 2 Mos. 12, 16. Sprüchw. 14, 20.), vgl. Gesenius Lehr-

*) Alberti: Observ. Philol. p. 38.: ea enim phrasis est insolens.

Digitized by Google

geb. S. 178. Hoffmann gr. Syriaca S. 373. Ueberdies empfiehlt sich die Construction dadurch, daß 1) Christus würklich im Nachfolgenden die alttestamentlichen Gebote nicht rein anführt, sondern mit Verfälschungen, die von den Schriftgelehrten ausgegangen sind. 2) Entsteht bei dieser Construction ein bestimmter Gegensatz zu ἐγώ. 3) Entspricht alsdann die Formel, wie es scheint, ziemlich genau einer rabb. Formel. Wie bei den Rabbinen alles auf der παράδοσις der Vorväter beruht, so berufen sie sich auch auf die Aussagen derselben mit den Formeln: זְקֵנִים רִאשׁוֹנִים אָמְרוּ, אָמְרוּ קַדְמוֹנֵינוּ אָמְרוּ קַדְמָאִין, s. Edzard zu Avoda Sara, p. 284., Schöttgen ad h. l., auch gebrauchen sie öfter absolute אִיתָמַר *) Gewiß sind diese Gründe beachtenswerth. Dennoch kann man sich nicht leicht entschließen, ihnen beizutreten, und zwar vorzüglich deswegen nicht, weil doch gerade bei ἐῤῥέθη, wo die Zweideutigkeit so nahe lag, diese Construction sich am wenigsten erwarten läßt, auch hier derselben sonst auf keine Weise vorgebeugt wäre: in allen anderen Stellen des N. T., wo ἐῤῥέθη vorkommt, bezeichnet der Dativ die Personen, zu denen geredet wird, so Röm. 9, 12. 26. Gal. 3, 16. Offenb. 6, 11. 9, 4., auch in den LXX. Dazu kommt, daß man noch Belege dafür verlangen muß, daß οἱ ἀρχαῖοι schlechthin als Bezeichnung der älteren jüdischen Gesetzesgelehrten gebraucht worden sei. Josephus, wo er von ihnen spricht, gebraucht πατέρες — παράδοσις τῶν πατέρων, ἐκ πατέρων διαδοχῆς, antiquit. XIII. 10, 6. u. so Gal. 1, 14. πατρικαὶ παραδόσεις und überhaupt ist für Vorfahren im N. T. das gewöhnliche Wort πατέρες Matth. 23, 30. 32. Luc. 6, 23. 26. A. G. 3, 13. Da, wo im N. T. unter den maiores insbesondere die älteren Gesetzlehrer verstanden sind, steht παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων Matth. 15, 2. Marc. 7, 3. 5., welches an diesen St. nicht seniores, sondern maiores wie Hebr. 11, 2. Andere Einwendungen sind von geringer oder keiner Bedeutung. So, wenn man sagt, das ἐγὼ λέγω ὑμῖν fordere in dem Vorhergehenden

*) In der Stelle, welche Krebs aus Josephus antiquit. XVIII. c. 1. beibringt, ist von der Ehrfurcht vor den seniores, nicht vor den majores, die Rede.

Digitized by Google

einen entsprechenden Dativ — im Folgenden, V. (27.) 31. 38. 43. steht doch τοῖς ἀρχαίοις gar nicht. Oder, wenn man meint, so direct könne doch Christus nicht das ἐγώ dem Moses gegenübergestellt haben. Allein V. 31 — 38. ist es doch das reine mosaische Gesetz, dem sich Christus gegenüberstellt nnd ebenso vergl. Matth. 19, 8. 9.: Μωϋσῆς ἐπέτρεψεν — λέγω δὲ ὑμῖν κτλ. Indeß dienen diese beiden Bemerkungen doch dazu, den oben angeführten ersten und zweiten Grund für die andere Erklärung zu entkräften.

Entscheiden wir uns nun aber auch dahin, daß ἀρχαίοις als Dativ zu nehmen sei, so bleiben doch noch verschiedene Arten der Auffassung übrig. Zuerst ist ἠκούσατε zu erklären. Zur Erklärung desselben ist von Drusius, Clericus u. A. Fremdartiges beigebracht worden über die verschiedenen Interpretations-Methoden der Juden und namentlich über die wörtliche Interpretation מַשְׁמַע, oder פְּשׁוּט. Dies gehört gar nicht hierher. Der Ausdruck ist hier ohne Zweifel daraus zu erklären, daß dem Volke das mosaische Gesetz auf keine andere Weise, als durch die Vorlesung der 54 Gesetzes-Paraschen bekannt war A. G. 15, 21. Joh. 12, 34. Röm. 2, 13. Das also gehört ganz hierher, daß שְׁמַעְתָּא bei den Rabbinen einen vorgelesenen, also vernommenen Bibeltext bezeichnet, s. Buxtorf lex. Talmud. s. h. v. u. Bashuysen clavis Talmud., p. 208. — Freilich kann man nun einwenden, daß uns doch im Nachfolgenden nicht die reinen Schriftworte angeführt werden, sondern vermischt mit den Traditionen der Gesetzlehrer. Dies darf aber gar nicht Wunder nehmen, da ja beim Vorlesen des Gesetzes auch eine Erklärung des Gesetzes gegeben wurde, und da diese den Zuhörern als unbedingt authentisch galt, so war es für das Volk eben so viel, als ob das Gesetz selbst im Sinne der Pharisäer abgefaßt gewesen wäre. Auch Joh. 12, 34., wo das Volk sich darauf beruft, aus dem Gesetze gehört zu haben, daß Christus ewig bleibe, bezieht es sich wohl zugleich auf die Gesetz-Erklärungen, die es über messianische Stellen vernommen hatte. — Wer sind nun die ἀρχαῖοι? Manche haben es so erklärt, daß dabei doch noch die ausschließliche Beziehung auf die Pharisäer erhalten wurde. Es sollten nämlich durch ἀρχαῖοι die

Digitized by Google

jüngst

jüngst vergangenen Zeitgenossen gemeint seyn, deren Belehrung bereits gänzlich in die Hände der Pharisäer gefallen war. Um zu zeigen, daß ἀρχαῖος ganz relativ gebraucht werde, und sich daher auch auf die jüngste Vergangenheit beziehen könne, berief man sich auf A. G. 21, 16. 2 Kor. 5, 17. [Sir. 9, 10. Euseb., hist. eccl. III. 24., Polyb. histor. I. c. 9, 3., s. auch Döderlein lateinische Synonymik IV. S. 89.]. Es könnte wohl auch eine Berufung auf die οἱ πρὸ ἐμοῦ Joh. 10, 8. Statt finden, welches ja nach der gewöhnlichen Erklärung sich nur auf die jüngste Vergangenheit beziehen soll. Wiewohl nun diese Observation sprachlich ganz gegründet ist, so sieht man doch aber gar nicht ein, warum nicht Christus, hätte er von dem durch die Pharisäer geleiteten Geschlechte sprechen wollen, geradezu ὑμῖν statt τοῖς ἀρχαίοις gesagt hat. Am nächsten liegt es, ἀρχαῖοι auch hier in der ihm gewöhnlichen Bed. von priscus, uralt zu nehmen *) (Luc. 9, 8. 19. 2 Petr. 2, 5. Offenb. 12, 9.), so daß es sich auf die Zeitgenossen des Moses beziehen würde, welche ebenfalls in den Schriften der Rabbinen הקדמונים (s. Cappellus z. d. St.) heißen. Warum hat indeß Christus gerade diese Ausdrucksweise gewählt? Warum hat er nicht, wie es C. 19, 8. heißt, gesagt: Μωϋσῆς μὲν ἐπέτρεψεν ὑμῖν — ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν? Warum statt dessen nur ἠκούσατε, ὅτι, und das unbestimmte ἐρρέθη und das unerwartete τοῖς ἀρχαίοις? Wir glauben, es sei die Wahl gerade dieser Ausdrücke so zu erklären: Τοῖς ἀρχαίοις sagt Christus, indem er die Absicht hat, seine Oekonomie als die neue der alten gegenüber zu stellen, so daß das ἀρχαῖον zugleich als ein πεπαλαιωμένον, γηράσκον und ἐγγὺς ἀφανισμοῦ dargestellt wird (vgl. Hebr. 8, 13. u. 2 Kor. 5, 17. **).

*) Bei Aristoph., Nubes v. 974. ἀρχαῖα καὶ διϊπολιώδη.

**) Auf ähnliche Weise ist das Wort bereits von Mehreren genommen worden. Schon Chrys. sagt: Christus habe sich gerade dieses Ausdrucks bedient: ὡσανεὶ διδάσκαλος παιδίῳ ῥᾳθυμοῦντι λέγοι· οὐκ οἶδα πόσον ἀνήλωσας χρόνον συλλαβὰς μελετῶν; Socin: vox ista eo sensu usurpata, ut intelligeretur, eos tanquam veterem quendam populum censendos esse, cui vide-

Digitized by Google

— Man könnte nun freilich einwenden, daß ja doch die Zeitgenossen Mosis die hier ausgesprochenen Gebote nicht empfangen hätten, insofern ja hier die Zusätze der Pharisäer mit eingemischt sind. Indeß waren es doch a parte potiori Mosis Gebote, und der pharisäischen Auslegung nach glaubte auch das Volk, daß in keinem anderen Sinne, als in diesem, die Gebote ursprünglich gegeben worden seien. Gerade der Umstand aber, daß Christus nicht bloß Mosis Worte anführt, hat, wie wir glauben, veranlaßt, daß es nicht direct heißt: Μωσῆς ἐπέτρεψε τοῖς ἀρχαίοις, sondern nur unbestimmt ἐρρέθη. Ἠκούσατε aber mußte hinzugefügt werden, da nur der Umstand, daß das Volk bloß aus dem öffentlichen Vorlesen das Gesetz kennen lernte, die Veranlassung war, daß ihm die Auslegung der Schriftgelehrten mit der Schrift selbst zusammenfiel.

Schon nach dieser Erörterung der Phrasen ergiebt sich uns also, daß Christus es allerdings nicht bloß mit dem A. T., sondern mit der alttestamentlichen Lehre in der Gestalt, welche ihr der Pharisäismus gab, zu thun hat. Eben darauf führt uns auch hier der Zusammenhang mit dem vorhergehenden 20sten Verse, wo Christus von einer Gerechtigkeit, die größer als die pharisäische ist, spricht. Noch deutlicher zeigt uns das richtige Verständniß des nachfolgenden Abschnitts die richtige Auffassung von V. 17—19. Bei Berücksichtigung jener Aussprüche ergiebt sich uns nämlich Folgendes als die Ansicht Jesu von dem Verhältniß seiner Gesetzgebung zu der alttestamentlichen: „der Buchstabe des alttestamentlichen Gesetzes braucht keineswegs aufgelöst, sondern nur im Geiste aufgefaßt

---

licet iam novus esset successurus, cui Christus praecepta ista a se reformata tradere institueret. Einige haben, was freilich unpassend ist, von der übeln Nebenbedeutung des ἀρχαῖος Gebrauch gemacht, in welcher es nicht nur = ἁπλοῦς ist, sondern auch = εὐήθης (s. Suidas s. h. v. und Fischer zu Aristoph., Plutus v. 323.), z. B. Aesch. Prom. v. 317. ἀρχαῖ' ἴσως φαίνομαι λέγειν τάδε, wo der Schol. ἀρχαῖα λέγονται τὰ μῶρα — auch im Lat. so antiquus. Dieser Sprachgebrauch ist jedoch nur im Classischen erweislich und überdies ganz unpassend an dieser Stelle.

Digitized by Google

zu werden, um das vollkommenste Sittengesetz darzustellen. Ich, in welchem der Geist dessen ohne Maaß wohnt, durch dessen Veranstaltung das alttestamentliche Gesetz gegeben worden, bin es, der dieses geistige Verständniß des Gesetzes eröffnet und auch in dieser Hinsicht dasselbe vollmacht, erfüllt." *) Daß Christus würklich in dem Nachfolgenden, wenn gleich es an manchen Stellen, wie V. 38. 39. gar nicht so scheint, **) doch der Sache nach keine contradictorische Opposition gegen das A. T. bilde, sondern vielmehr überall nur, wie Chrys. es nennt, demselben die τελείωσις und κατασκευή gebe, läßt sich überall nachweisen. Der erste Grundsatz mithin, den wir zur Erklärung des folgenden Abschnitts feststellen, ist der, daß wir die Aussprüche Christi als Angaben des geistigen Sinnes der Gebote des A. T. zu betrachten haben. Hieran knüpft sich zum richtigen Verständniß ein eben so nothwendiger zweiter Kanon. Konnte der Buchstabe des A. B. fleischlich aufgefaßt werden, so kann es auch der des N. B.; konnte den Worten des alttestamentlichen Sittengesetzes ein sehr beschränkender Sinn beigelegt werden, so kann dies auch bei denen des Neuen geschehen. Wir haben schon zu V. 19. gesehen, daß kein Gesetz verständlich ist, wenn nicht der Geist des Gesetzgebers als spiritus interpres den Ausleger leitet, was dann auch bei jeder menschlichen Schrift Statt findet. Auch kann durch die Masse von Erklärungen, wie man eigentlich verstanden seyn wolle — so lange dem, zu welchem man spricht, der Geist des Verständ-

*) Cappellus: Hoc vult Christus: vos putatis me venisse, ut ego solvam legem, at vero tantum abest, ut doctrina mea eam solvam, ut contra legis sensum intimiorem et pleniorem, longeque exactiorem intelligentiam tradam, quam solitum est hactenus vobis proponi a doctoribus vestris. Grotius: maioribus quidem vestris ista dicta sunt, quae illi, ut erant σαρκικοί, nonnisi σαρκικῶς interpretabantur.

**) Bei V. 28., wo doch besonders klar ist, daß Christus nur den Umfang des alttestamentl. Gesetzes erweitert, sagt Socin: sic plane demonstrat se non illud explanare velle, sed aliquid diversum ab isto proponere.

Digitized by Google

nisses abgeht — dem Mißverständnisse niemals mit Sicherheit vorgebeugt werden. *) So sind denn auch die Erklärungen, welche der Herr selbst vom alttestamentlichen Gesetz giebt, wiederum dem Mißverständnisse unterworfen und vielfach mißverstanden worden, so daß wir als den zweiten Kanon zu richtiger Auffassung des Nachfolgenden feststellen müssen: Die Sittengebote Christi oder seine Erklärungen der alttestamentlichen Gebote müssen selbst wieder im Geiste Christi ausgelegt werden. Wie nun aber kann ich darthun, daß ich die Gebote des Gesetzgebers, der zu mir redet, in seinem eigenen Geiste auslege? Kein anderes Kennzeichen kann ich nach außen hin davon geben, als wenn meine Auslegung mit allem dem, was ich sonst von ihm weiß, aufs schönste zusammenstimmt. **) Bei den nachfol-

*) Es berührt dieses einen Punkt, worüber auch unter den Rechtsgelehrten die Ansichten abweichen. Hier stehen sich nämlich die zwei Classen gegenüber, von denen die eine auf die möglichst buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes dringt, durch möglichst detaillirte Gesetzgebung das Recht fest zu stellen hofft, und dem Richter kein anderes Geschäft zuweist als das mechanische, für jeden streitigen Fall den titulus des codex aufzufinden, wo die Entscheidung bereits fertig vorliegt. Die andere, welche den Geist des Gesetzgebers im Richter als das nothwendigste Erforderniß bezeichnet, um das Gesetz selber nicht als bloßen Buchstaben, sondern als Geist zu handhaben. Soeben fallen mir die hieher gehörigen Erklärungen über diesen Gegenstand von einem geachteten Juristen in die Hände, welcher mit zu der Zahl derjenigen gehört, die in dem Worte Christi auch für das Recht die sicherste Basis finden, s. Holweg in der Einleitung zur 3ten Aufl. seines Grundrisses zum Civilproceß (1832) S. IV. ff. Vor allem wird hier gefordert, daß der Jurist ein vir bonus sei „nicht bloß die Theologen, auch wir dürfen sagen: pectus facit Ictum!“ Natürlich, sobald die Auslegung des Gesetzes nicht bloß im Geschäft des Aufschlagens des codex besteht, sondern eine Erklärung desselben im Geiste des Gesetzgebers wie im Geiste des objectiven Rechtes ist.

**) Es gilt also auch hier das allgemeine Interpretationsgesetz, den Autor durch sich selbst auszulegen. Schon Origenes sagt sehr richtig, obwohl er nachher von seiner Regel keine richtige An-

Digitized by Google

genden Aussprüchen sind wir nun in dem seltsamen Falle, daß gerade diejenigen, welche sich vorzugsweise dem Geiste Gottes als Führer überlassen haben und von dem ernstesten christlichen Sinne durch Wort und Wandel Zeugniß ablegen, einer Auslegungsweise gefolgt sind, die wir nicht geistlich, sondern fleischlich nennen müssen. Viele der ernstesten Christen der ersten Zeit, die evangelischen Secten des Mittelalters, die ernsteren Secten der griechischen Kirche, die Mennoniten und vor Allen die Quäker haben die nachfolgenden Gebote Christi zum Theil oder sämmtlich nicht nur buchstäblich, sondern auch absolut genommen, so daß sie, gleichwie das Gebot der Liebe Gottes über Alles, zu aller Zeit und von Allen buchstäblich zu erfüllen seien. Buchstäblich ein Gebot aufzufassen und zu erfüllen, ist an sich nichts Verwerfliches, sobald der Geist des Gesetzgebers würklich die buchstäbliche Erfüllung verlangt hat; verwerflich wird es nur dann, wenn der Geist des Gesetzgebers etwas anderes verlangt hat. *) Da wir nun glauben, daß der Erlöser in den nachfolgenden Aussprüchen die buchstäbliche Erfüllung nicht überall, sondern nur unter Umständen verlangt hat, so

---

wendung macht, daß nach dieser Norm auch entschieden werden müsse, wo Christi Aussprüche und Gebote buchstäblich zu fassen seien und wo nicht, de principiis III. c. 19.; διὰ τοῦτο δεῖ ἀκριβῶς τὸν ἐντυγχάνοντα, τηροῦντα τὸ τοῦ σωτῆρος πρόσταγμα τὸ λέγον· ἐρευνᾶτε τὰς γραφὰς, ἐπιμελῶς βασανίζειν, πῇ τὸ κατὰ τὴν λέξιν ἀληθές ἐστιν, καὶ πῇ ἀδύνατον, καὶ ὅση δύναμις, ἐξενεύειν ἀπὸ τῶν ὁμοίων φωνῶν τὸν πανταχοῦ διεσπαρμένον τῆς γραφῆς νοῦν τοῦ κατὰ τὴν λέξιν ἀδυνάτου. Für uns ist es namentlich auffallend, daß Origenes an eben dieser Stelle V. 22. u. 34. unseres Cap. als solche Gebote anführt, wobei es sich gar nicht frage, ob sie κατὰ τὴν λέξιν zu beobachten seien oder nicht.

*) Vgl. die Bemerkungen zu V. 19., wo gezeigt wurde, wie das buchstäbliche Erfüllen des Gebotes unter Umständen ein Brechen desselben seyn kann. Man weiß, wie gerade durch die buchstäblichste Erfüllung der englischen Parlamentsacten die Gesetze dem Geiste nach häufig umgangen, ja verhöhnt worden sind. Und doch war es Ehrfurcht vor den Parlementsbeschlüssen selbst, welche hier eine buchstäbliche Auslegung erzeugte, während beim common law andere Grundsätze obwalteten.

Digitized by Google

müssen wir jene Auffassung, insofern sie nicht genug vom Geiste des Gesetzgebers erfüllt ist, eine fleischliche nennen, d. h. eine relativ vom Geiste des Gesetzgebers unerfüllte, todte. Daß sie dies sei, und daß sie mithin unrichtig, erweisen wir 1) daraus, daß sie sich nicht consequent bleibt und das Gebot Christi nicht durchaus und in aller Beziehung buchstäblich nimmt. Ist der Buchstabe fest zu halten, ohne alle Zuthat des Geistes, so wird der Quäker auch ohne alle Umstände mit seinem Freunde, der ihn eine Meile mitzugehen nöthigt, zwei Meilen mitgehen, auch dann, wenn es dem Freunde die schrecklichste Last wäre — so wird er aufhören müssen, gegen Sünde und Lüge ein Zeugniß abzulegen, da es heißt: „widerstrebet nicht dem Bösen", das Widerstreben aber nicht bloß die That, sondern auch das Wort umfaßt u. s. w. 2) daß nicht nur mannichfache Aussprüche Christi und der Apostel den unserigen auffallend widersprechen, sobald wir sie absolut buchstäblich fassen, sondern auch Handlungen Christi und der Apostel, wie wir dieses zu V. 22. 34. u. 39. sehen werden. 3) daß die absolut buchstäbliche Erfüllung dieser Gebote in vielen Fällen nicht ohne Uebertretung des höchsten Gebots: „liebe Gott über Alles und den Nächsten als dich selbst" zu Stande kommen könne. Will ich das Gebot „wer dich bittet, dem gieb" absolut erfüllen, so muß ich dem Kinde das Messer und dem Selbstmörder das Gift geben u. s. w. Unsere Ansicht gestaltet sich demnach so: der Erlöser spricht in dem Nachfolgenden Gebote aus, welche unter Umständen, d. h. da, wo die Liebe Gottes über Alles und die Liebe unseres Nächsten als uns selbst es gebietet, buchstäblich zu erfüllen sind, in denjenigen Fällen aber, wo sie ohne die Uebertretung jenes höchsten Gesetzes nicht erfüllt werden können, während man sie dem Buchstaben nach nicht erfüllt, gerade durch diese Nicht-Erfüllung dem Geiste nach erfüllt werden.

Hieran schließen sich noch zwei andere Bemerkungen, welche für die richtige Auffassung des Nachfolgenden wesentlich sind, und deren Nichtbeachtung überhaupt viele Mißverständnisse in der Exegese und Moral erzeugt hat. Wir haben näm-

Digitized by Google

lich auch den populären und bildlichen Sprachgebrauch Christi ins Auge zu fassen. Zur Natur der volksthümlichen Rede gehört wesentlich, daß sie einfach und daß sie eindringlich sei, wie die Nation, die sich in neuerer Zeit auf volksthümliche Beredtsamkeit am besten versteht, es ausdrückt: der Volksredner muß in broad plain terms sprechen. Nichts nun ist diesem Charakter der Rede mehr zuwider, als logisch abgemessene Distinctionen und juristische Verclausulirungen, kurz und körnig stellt der Volksredner sein Wort hin und rechnet auf den sensus communis seiner Zuhörer als interpres. In dieser einfachen, bündigen, körnigen Weise redet auch Christus: „Wer dich bittet, dem gieb" sagt er — auch ein Messer dem Mörder? Die Ausnahme lehret der Geist. „Geben ist seliger, denn nehmen" (A. G. 20, 35.) — also soll ich nie ein Geschenk nehmen? Die Beschränkung lehret der Geist. „Wenn du ein Mahl machst, so lade nicht deine Freunde und Brüder, sondern die Krüppel" (Luc. 14, 12.) — bei einem Mahle darf ich also nie meine Freunde einladen? Die Beschränkung lehret der Geist. „Ihr Kinder seid gehorsam den Aeltern in allen Dingen" (Koloss. 3, 20.) — also auch wenn sie Sünde gebieten? Die Ausnahme lehret der Geist. „Vergieb dem Nächsten nicht sieben- sondern siebenzigmal siebenmal" (Matth. 18, 22.) — also einundsiebenzigmal siebenmal nicht? Die Antwort giebt der Geist. So rechnet die heilige Schrift als ein ächtes Volksbuch, ohne durch Verclausulirungen ihrer Gebote ihnen den Nerv abzuschneiden, allenthalben auf den Geist als Ausleger, und kann ohne ihn nur mißverstanden werden. — Zu diesem volksthümlichen Charakter der Rede Christi und der Apostel gehört dann noch ein anderer Zug, die Bildlichkeit des Ausdrucks, von welcher die Exemplification eine einzelne Art ist. Das glücklich gewählte Bild ist diejenige Ausdrucksweise, welche, wie Augustin so schön sagt, „klein wird mit dem Kleinen und groß wird mit dem Großen." Es ist dem Kinde verständlich; es fällt in die Seele des ungebildeten Zuhörers wie ein Saamenkorn, das allmälig unter Befruchtung vom spiritus interpres aufgeht, seine Hüllen abwirft und zum Baume wird. Das wohlgewählte Bild ist aber auch die an-

Digitized by Google

sprechendste Ausdrucksweise für den Geistreichen, denn es redet, nie zu allen Menschen, so auch zum ganzen Menschen. Es beschäftigt Phantasie, Witz, Verstand, Gefühl auf gleiche Weise. Das haben alle wahrhaften Volksredner gewußt — unsere modernen nüchternen Moralprediger zu ihrem Schaden ignorirt. Diese parabolische bildliche Ausdrucksweise finden wir nun auch im N. T., welches zunächst seinen Grund darin hat, daß dasselbe auf orientalischem Boden entsprungen ist. Was wir in der Einleitung S. 18. sagten, zeigt, bis zu welchem Grade die bildliche Ausdrucksweise in den öffentlichen Vorträgen der Juden zur Zeit Jesu herrschend geworden war. Der nächste Gewinn von dieser Ausdrucksweise war daher, daß durch dieselbe die Rede Christi national-verständlich wurde. *) Es ist dies aber ein Fall, wo das Jüdisch-Nationale zugleich das wahrhaft Universale ist. Wie unendlich viel eindringlicher als die abstracte begriffliche Lehre sind Aussprüche Christi, wie folgende: „wenn dich dein rechtes Auge ärgert, so reiß es aus u. s. w.; wenn dich dein Nächster auf den rechten Backen schlägt, u. s. w.; laß die Todten ihre Todten begraben, u. s. w.“ Gerade dieser Charakter der neutestamentlichen Diction konnte aber auch andererseits, wo nicht der Geist als Ausleger zu Hülfe kam, viele Mißverständnisse veranlassen, insofern nämlich gerade das Bild noch mehr als die gewöhnliche Rede cum grano salis verstanden seyn will.

*) Beachtenswerth ist die bei dieser Gelegenheit sich aufdrängende Bemerkung, welchen Einfluß der Geist des Erlösers selbst auf die von ihm gebrauchten parabolischen Ausdrücke ausübt. Auch mehrere parabolische Aussprüche der Bergpredigt haben mit rabbinischen dictis Verwandtschaft. Sie finden sich von Corrodi in den Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens, Heft 5. S. 90. zusammengestellt, sind aber zum Theil so schmutzig, daß der Uebersetzer sich nicht erlaubt hat, sie unverändert mitzutheilen. Man vgl. z. B. mit dem Worte Christi: „wer dich auf den rechten Backen schlägt u. s. w.“ das dictum der Rabbinen: „wenn dich ein Nächster einen Esel nennt, so lege dir einen Eselssattel auf“. Eine ähnliche Bemerkung macht auch Michaelis, Einleit. ins N. T. Th. I. S. 144. 4e A.

Digitized by Google

Aus solchem ungeistlichen Mißverständnisse von Luc. 10, 4. ist z. B. der Grundsatz der Quäker, nicht zu grüßen, hervorgegangen. *)

Diese einleitenden Bemerkungen mögen hinreichen, um uns auf den allgemeinen Standpunct zu stellen, von welchem aus die nachfolgenden Aussprüche aufzufassen sind.

Wir können den Sinn unseres Ausspruches (V. 21. 22.) und zugleich das, was wir unter der geistigen Auslegung dieser Gebote Christi verstehen, nicht besser darstellen, als durch die vortreffliche Erklärung, die Luther von unserm Verse giebt. Ueberhaupt dient Luther in mehrfacher Beziehung als Beleg zu dem oben Gesagten. Er ist der Mann des Volkes, Niemandem aber kann es auch ferner liegen als ihm, seine Worte zu verclausuliren und durch Distinctionen genau zu bestimmen. Wem der vereinigende Geist fehlt, findet bei ihm Widerspruch an Widerspruch. Auch die proverbialisch-paraboliſche Diction weiß Luther zu handhaben, wie irgend einer, und endlich zeigt er, der Mann des Volkes, uns aufs schönste, wie der einfache schlichte Sinn und das fromme Herz die Worte des Heilandes auch da, wo sie „ohne Verbrämung und Franzen“ sind, richtig zu deuten weiß. Wie tief und doch dabei wie allgemein verständlich erklärt er diesen 21sten u. 22sten V.: „Also nimmt nun Christus dies Gebot für sich und will so sagen: So habt ihr gehöret von den Pharisäern, wie Moses geboten und von Alters her so gelehret ist: Du sollst nicht tödten! Damit kützelt und schmücket ihr euch, gehet einher, als die fleißig Gottes Gebot lehren und üben, wie sie solche aus Mose gelehret und von den Alten empfangen haben, stehet und pochet darauf: Da ist Moses, der spricht, du sollst nicht tödten. Auf dem Worte bleibet ihr, und lasset es nicht weiter deuten, denn wie es aufs Gröbste da lautet, daß die Einfältigen müssen sagen:

*) Bei dieser übrigens höchst achtungswerthen christlichen Partei ist die Inconsequenz merkwürdig, mit welcher dieselbe, während sie so viele Aussprüche in ihrer unmittelbaren Buchstäblichkeit festhält, gerade die Einsetzungsworte des Abendmahls und der Taufe nur in einem geistigen Sinne genommen wissen will.

Digitized by Google

Es ist wahr, es stehet also da im Buch! verfinstert also die Worte mit eurem Geplärre und faulen Glößlein, daß man nicht sehe, was die Worte in sich haben und geben. Denn meinest du, daß er allein von der Faust rede, wenn er sagt: Du sollst nicht tödten! Was heißt Du? Nicht allein deine Hand, noch Fuß, Zunge, noch ein ander einzeln Glied; sondern alles, was du bist an Leib und Seele. Eben, als wenn ich zu Jemand sage: du sollst das nicht thun, so rede ich nicht mit der Faust, sondern mit der ganzen Person. Ja, wenn ich gleich so sagte: deine Faust soll's nicht thun, so meine ich doch nicht die Hand allein, sondern den ganzen Menschen, deß die Faust ist; denn die Hand würde allein nichts thun, wo nicht der ganze Leib mit allen Gliedern dazu thäten. Darum ists so viel gesagt: du sollst nicht tödten, als ob er sagte: So manch Glied du hast, so mancherlei Weise du finden magst, zu tödten, es sei mit der Hand, Zunge, Herzen, oder Zeichen und Gebehrden, sauer ansehen und das Leben nicht vergönnen mit den Augen, oder auch mit den Ohren, wenn du nicht gerne höreſt von ihm reden; das heißt alles, getödtet. Denn da ist Herz und alles, was an dir ist, also gesinnet, daß es wollte, er wäre schon todt. Und obgleich die Hand dieweil stille hält, die Zunge schweiget, Augen und Ohren sich bergen, noch stecket das Herz voll Mords und Todtschlags."

Im 21sten V. ist in sprachlicher Beziehung das οὐ mit dem Fut. in den verbietenden Gesetzesstellen zu bemerken, worüber vgl. Winer, Gramm. S. 260.; ἔσται könnte in V. 21. u. 22. imperativisch gefaßt werden, wie nachher V. 48. C. 6, 5., vergl. Alt, gramm. N. T. p. 137., indeß ist es nicht nothwendig, man kann bei dem reinen Begriff der Zukunft stehen bleiben. — Erwägen wir nunmehr im Einzelnen 1) die verschiedenen Grade der Vergehung, 2) den Namen ἀδελφός, 3) die verschiedenen Grade der Strafe, und leiten alsdann das exegetische Ergebniß ab.

1) Was zuerst die verschiedenen Grade der Vergehung betrifft, so bezeichnet das ὀργίζεσθαι, wie auch die hebräischen Worte רעם (תרעם schäumen), חמה u. s. f. dem Etymon nach

Digitized by Google

(ὀργάω, ὀρέγω) einen heftigen Gemüthsaffect, und zwar — im spätern Sprachgebrauch — einen solchen, welcher dem Anderen Uebel zufügt. *) So bezeichnet andererseits ἀγαπάω (ἀγάω, γάω = χάω, χανδάνω, aufstehen, sich öffnen nach Jemandem), und im Hebräischen חָבַב, אָהַב (mit אָוָה, אָבָה cupere, capere zusammenhängend) einen heftigen Gemüthsaffect, welcher den Andern zu besitzen, in sich aufzunehmen strebt. So wie jeder Affect, der nicht unter der Herrschaft der Erkenntniß steht, fehlerhaft ist, so auch diese beiden Affecte. Im Sprachgebrauch hat indeß vorzugsweise ὀργή die üble Nebenbedeutung eines von der Erkenntniß nicht geleiteten, blinden Affects erhalten, so daß es Jak. 1, 20. geradezu heißt: ὀργὴ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται, und Kol. 3, 8. unter anderen Lastern auch der Zorn dem Christen verboten wird, vergl. 1 Tim. 2, 8. Indeß erkennt das A. und das N. T., indem es Gott die ὀργή zuschreibt, auch einen von der Erkenntniß geleiteten, mithin heiligen Affect, der dem Anderen Uebeles zufügt, daher auch von Christo das ὀργίζεσθαι prädicirt wird Marc. 3, 5., und Eph. 4, 26. der Apostel das Zürnen gestattet, aber ohne Sünde, mithin es nicht als nothwendig mit der Sünde verknüpft betrachtet. Wäre die Lesart εἰκῇ ächt, so würde auch unsere Stelle dazu dienen, daß das N. T. einen heiligen Zorn anerkennt. Εἰκῇ muß dann nicht sowohl sine causa übersetzt werden, als temere, welches umfassender ist. Bei Polybius, l. I. 52, 2. findet sich verbunden εἰκῇ und ἀλογίστως. — Aber auch, wenn εἰκῇ nicht ächt ist, geht aus dem Zusammenhange zur Genüge hervor, daß hier von einem nicht von der Erkenntniß geleiteten Affecte die Rede ist. **) — Es leitet uns dies zu einer Erwägung

*) Ursprünglich bezeichnete es jeden Trieb, sogar die Wallung der Liebe! So ὀργὰς oder ὀργὴν ἐπιφέρειν τινί „jemandem seine Neigung zuwenden, s. d. Scholiasten zu Thukyd., l. VIII. ed. Bip. p. 592.: τὸ ἐπιφέρειν ὀργὴν ἐπὶ τοῦ χαρίζεσθαι καὶ συγχωρεῖν ἔπαττον οἱ ἀρχαῖοι.

**) Euthymius: προσθεὶς δὲ τὸ εἰκῇ, οὐκ ἀφεῖλε παντάπασι τὴν ὀργὴν, ἀλλὰ μόνην τὴν ἄκαιρον ἐξέβαλεν· ἡ γὰρ εὔκαιρος ὠφέλιμος. ἔστι δὲ εὔκαιρος ὀργὴ ἡ γινομένη κατὰ τ. πολιτευομέ-

Digitized by Google

der Lesart. Nachdem Erasmus, Luther, Mill, Pfaff, Bengel*), Eichhorn (nach welchem es im Urevangelium fehlte, Einleit. I. 415. 667.) εἰκῇ aus dem Texte verwiesen, hat es in Griesbach, comm. criticus in textum N. T. Part. 1. p. 46. einen eifrigen Vertheidiger erlangt. Was die äußeren Autoritäten der codd. und Uebersetzungen für und gegen das Wort betrifft, so wägen sich dieselben, wie Griesbach zeigt, nicht nur auf, sondern die Autoritäten für dasselbe sind noch stärker. Es fehlt in dem cod. Vatic., in 48. 198., der äthiopischen, arabischen Polyglotten-Uebers., der angelsächsischen und der Vulg.; dagegen findet es sich in dem cod. Cant. nebst allen übrigen griechischen codd., in der syrischen Polyglotten-Uebersetzung, in der philox., koptischen, armenischen, gothischen, slavischen, u. s. w. Was aber das Fehlen des Wortes in jenen anderen Autoritäten betrifft, so stützt Griesbach sich zugleich darauf, daß sich dies aus der Denkungsart der ersten Jahrhunderte viel eher erklären lasse, als das Zusetzen desselben. Um dieses darzuthun, beruft er sich auf die eigenen Aeußerungen von Hieronymus und Cassianus, und allerdings ist es unläugbar, daß diese Kirchenväter das Wort aus dogmatischen Gründen entfernten. Hieronymus im Commentar zu unserer Stelle sagt: radendum est ergo sine causa, quia ira viri iustitiam Dei non operatur. Cassianus de instit. coenob. VIII. 20. sagt, sine causa sei überflüssigerweise von denen hinzugesetzt worden, qui amputandam iram pro iustis causis minime putaverunt, quum utique nullus, quamlibet absque ratione commotus, sine causa dicat irasci.

νων ἐναντίως τῶν ἐντολῶν τ. θεοῦ, ὅταν μὴ πρὸς ἐκδίκησιν ἡμετέραν, ἀλλὰ πρὸς ὠφέλειαν τῶν κακῶς βιούντων ἐξ ἀγάπης καὶ φιλαδελφίας ὀργιζώμεθα. Grotius: merito εἰκῇ additum. Neque enim iracundus est, quisquis irasci solet, sed qui οἷς οὐ δεῖ, καὶ ἐφ' οἷς οὐ δεῖ, καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ, ut Aristoteles loquitur. Vergl. die trefflichen Worte Luthers z. d. St. über den rechten Zorn.

**) Bengel: plane humanum haecce glossa sensum redolet — ne pharisaei quidem sine causa irasci fas esse contenderunt.

Digitized by Google

Wiewohl nun Hieronymus versichert, daß sine causa in plerisque antiquis codicibus (lateinischen) fehlte, so ist dies wohl ebenfalls nicht sicher. Wenigstens fand es Blanchinus in der vor-Hieronymianischen Uebersetz. in dem cod. Vercellensis, Veronensis, Corbejensis, Brixianus; auch hat sich der Kirchenvater weder in der frühern Periode seines Lebens getraut, es auszulassen (in dem Briefe ad Castorinam, ep. XIII.), noch auch in der gegen das Ende seines Lebens geschriebenen Schrift: Pelag. l. II. §. 5., wo er die Stellen ebenfalls mit den Worten sine causa anführt, wiewohl er gerade hier sagt, daß diese Worte in plerisque antiquis codicibus fehlen. Auch haben die lateinischen Väter Augustinus, Cyprian, Hilarius, der Vf. des opus imp.: sine causa gelesen. Unläugbar spricht also vieles dafür, das Wort für ächt zu halten, wie ganz neuerlich auch wieder Käuffer, Meyer u. a. Indeß reicht namentlich das dogmat. Argument Griesbachs nicht aus. Was nämlich Griesbach von Hieronymus und Cassianus nachweist, hat doch auf die anderen Kirchenväter weniger Anwendung. Hieronymus und Cassianus sind ja nämlich gerade die Hauptbegründer des rigoroseren Mönchsthums, deren mit stoischen Ansichten sich vermischende *) Mönchsmoral sie dazu bringen konnte, an jeder Aeußerung des Affects Anstoß zu nehmen, wogegen sich darthun läßt, daß von der Mehrzahl der Väter der alten Kirche ausdrücklich hervorgehoben worden, daß es auch einen gerechten Zorn gebe, so daß sich vielmehr begreifen läßt, wie der Zusatz hinzugekommen ist. **) Dazu kommt, daß das εἰκῇ an unserer Stelle dem strengen Tone des Gesetzgebers den

*) Die Einwürkung der stoischen Ansichten findet sich auch in dem, was Clemens Alex. Strom. V. 239. über den Zorn sagt, wozu vergl. Potters Anm.

**) S. z. B. Chrysostomus weiter unten bei Erkl. von V. 27. 28.: ἐπὶ μὲν τῆς ὀργῆς διορισμόν τινα τέθεικεν, εἰπὼν τὸ εἰκῇ· ἐνταῦθα δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ καθάπαξ τὴν ἐπιθυμίαν ἀνεῖλε, καίτοιγε ἀμφότερα ἔγκειται. Vergl. was Augustin Serm. II. in Ps. XXX. (T. IV. ed. Ben. p. 117.) über den Zorn der Frommen sagt, mit Anspielung auf Joh. 2, 17.

Digitized by Google

Nero nehmen würde; denn, wollte man entgegnen, es sei, um dem Mißverständnisse vorzubeugen, unentbehrlich gewesen, so hätten eben so wohl, ja noch mehr, auch die nachfolgenden Aussprüche V. 34. 39. 40. 42. u. s. f. einen, Mißverstand abwendenden, Zusatz nothwendig gemacht. — Unter diesen Umständen bekennen wir, daß wir uns doch nicht getrauen, die Aufnahme des Wortes in den Text unbedingt zu vertheidigen.

Die zweite Stufe des Zornes ist der Ausbruch in das Wort ῥακά. Was nun dieses heiße, darüber hat schon unter den Alten verschiedene Meinung obgewaltet. Zunächst ist die von Augustin erwähnte und vom äthiopischen Uebersetzer angenommene Ableitung von dem griech. ῥάκος (Lump!) zurückzuweisen.*) Eher verdient die Meinung Berücksichtigung, daß das Wort eine bloße Interjection sei, ein Ausdruck der Verachtung, wie etwa das lateinische hem! von der Wurzel רָקַק abgeleitet, und daher so viel als unser: pfui! Augustinus sagt, er habe von einem Juden vernommen, daß das Wort gar nichts Bestimmtes bedeute, sondern nur der Ausdruck der Verachtung sei. Hierauf kommt auch eigentlich Chrysostomus zurück, wenn er sagt, das Wort bedeute bei den Syrern so viel, als bei den Griechen das drohende σύ. Wenn man das Wort so nehmen darf, dann entsteht der Vortheil einer Gradation, wie dieselbe zuerst Augustinus, nachher Erasmus, Beza, Coccejus angenommen haben: ὀργίζεσθαι als Bezeichnung der ira restricti animi (χαλεπαίνειν), wie sie Tertullian nennt, ῥακά als Bezeichnung des eben lautwerdenden und ausbrechenden Zornes (ῥήγνυσθαι) und μωρέ das eigentliche Schmähwort (κακολογία). Ist ῥακά eine Interjection, dann läßt sich auch am leichtesten begreifen, warum es von dem Evangelisten unübersetzt aufgenommen worden. Diese Gründe reichen indeß doch nicht aus, um den dieser Erklärung entgegenstehenden Einwand zu beseitigen, daß die

*) In einem Fragmente aus Nikostratus findet sich der Ausruf: ὦ κατάπτυστον ῥάκος! Es ist aber dort nicht ein allgemeines Schimpfwort, sondern es ist würklich von einem Kleide die Rede, s. Suidas s. v. κατάπτυστον.

Digitized by Google

Bedeutung des Wortes als Interjection unerwiesen ist, und daß man auch in Verbindung mit dem ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ nicht sowohl eine Interjection als ein Schmähwort erwartet. Die andere Erklärung, welche sich bei Hieronymus, Hilarius, bei dem Vf. des op. imperf. und in griechischen Scholien findet, ist die, welche seit Grotius in der neuern Zeit den meisten Beifall gefunden hat und der fast alle neueren Commentatoren beigetreten sind, daß nämlich das Wort das hebräische רִיק, רֵיק sei, und zwar nicht sowohl in der Bedeutung von nequam, die es im Hebräischen hat Richt. 9, 4. 11, 3. 2 Sam. 6, 20., als vielmehr in der Bedeutung cerebro carens, kopflos. Der nächste Uebelstand bei dieser Auffassung, daß das Wort alsdann vollkommen dasselbe aussagt, was das nachfolgende μωρέ — denn ῥακά ist dann = ἄφρων, κενεόφρων — wird dadurch beseitigt, daß man annimmt, im Sprachgebrauche sei dieses Wort weniger stark gewesen, als μωρός. So sagt der auctor op. imperf.: vulgare verbum erat apud Iudaeos, quod non ex ira neque ex odio, sed ex aliquo motu varie dicebant magis fiduciae causa, quam iracundiae. Der Araber hat hier جاهل, und nachher das stärkere احمق. In der That gebrauchen die Rabbinen רֵק מוֹחַ, ebenso wie die Araber ihr جاهل, dann, wenn sie einen leichten Vorwurf machen wollen, vergl. namentlich Drusius, welcher sehr ausführlich über das Wort handelt: comment. ad voc. hebr. N. T. und proverbia classis II. lib. 4. no. 16., und Lightfoot zu der Stelle. Was aber diese Ableitung zweifelhaft macht, das ist die Schreibung des Wortes. Ist ῥακά das chaldäische רֵיקָא, warum ist es nicht ῥηκά geschrieben, eben so wie כֵּיפָא im Griechischen κηφᾶς geschrieben wird, und alle mit בֵּית zusammengesetzten Wörter wie z. B. βηθλεέμ, βηθσαϊδά, βηθφαγή, oder auch ῥαικά nach der Analogie von Βαιθήλ, Γαιβάλ (עֵיבָל), Καινᾶν (קֵינָן)? Dazu kommt, daß der Syrer an unserer Stelle ܪܩܐ *) hat, welches im Syrischen nicht gleich

*) Wir fügen bei dieser Gelegenheit eine Bemerkung über den A-Laut bei, welchen bekanntlich alle aramäischen Wörter im N. T.

Digitized by Google

ריק ist. Hätte er dieses ausdrücken wollen, so hätte er ܪܝܩܢܐ schreiben müssen. Wollte man einwenden, daß sich der Syrer hier sklavisch an die Schreibung des Wortes im Griechischen gebunden habe, so kann man sich dagegen z. B. auf A. G. 1, 19. beru-

haben. Dieses Factum wird überall angegeben, aber wie bringt man es damit in Verbindung, daß in Galiläa das Syrische die Landessprache gewesen seyn soll (Michaelis, Einl. ins N. T. I. 145.), daß die Tiberienser das Kamez wie O gelesen haben sollen (Gesenius Lehrgeb., S. 39.), daß überhaupt unter der seleukidischen Regierung das Syrische den stärksten Einfluß auf jenen chaldäischen Dialekt geübt haben soll, den die Israeliten aus der Gefangenschaft mitgebracht hatten? Während Einige dies für die Aussprache des feineren jerusalemischen Dialekts erklären, suchen Andere den Grund in der gebürgigen Landesbeschaffenheit Palästinas, welche diesem Volke, wie allen Gebirgsbewohnern den A-Laut lieb gemacht haben soll, Andere noch anders. Warum will man aber nicht bei dem stehen bleiben, was zunächst liegt, daß die Hebräer die Aussprache, welche sie aus Ost-Aram mitgebracht hatten, in jener Zeit wenigstens rein behielten? Muß nicht selbst die verdorbene Sprache, die wir im jerusalemischen Talmud finden, viel mehr chaldäisch als syrisch genannt werden? Der von Hieronymus herstammende Name Syro-chaldäisch ist gewiß ein unbegründeter, und gegen den zu vertauschen, den schon Pfannkuche vorschlug: Palästinisch-Aramäisch oder -Chaldäisch. Aber gesetzt auch, daß die syrische Aussprache namentlich auf die des nahegelegenen Galiläa influirt habe, ist der O-Laut in der westaramäischen Sprache schon zur Zeit Christi anzunehmen? Die Anfänge unserer diakritischen Zeichen im Syrischen reichen, auch nach den neuesten Forschungen (in dem trefflichen Aufsatz von Hupfeld in den Studien und Kritiken III. 4. 796.) nicht über das sechste Jahrhundert hinauf; gerade in diese Zeit fällt aber auch die älteste Nachricht von der Discrepanz in der Aussprache des A-Lauts zwischen Ost- und West-Aramäern (Assemani, Bibl. Or. II. 407.), womit die Forschung über die Entstehung der Vokalzeichen zusammenstimmt (Hupfeld a. a. O. S. 808.). Gesetzt also auch, daß die syrische Aussprache auf die der Palästinenser Einfluß gehabt hätte, so ist diese doch in der Zeit Christi noch durchaus nicht von der ostaramäischen verschieden, wie denn überhaupt die Verschiedenheit beider Dialecte problematisch ist (s. Hupfeld, Studien u. Kr. III. 2. 293.).

Digitized by Google

berufen, wo er das griechische Ἀκελδαμά nicht nach der ungenauen griechischen Schreibung, sondern genau nach der syrischen wiedergiebt. Das Wort nun, was er hat, ܪܩܐ entspricht, der Form nach, nicht dem hebr. רֵיק, sondern רַק von רָקַק „dünn seyn", im Arab. رقيق, wovon im Syr. auch die Substantiven ܪܩܘܬܐ, ܪܩܝܩܘܬܐ levitas, contemtibilitas. Auf diese Ableitung weist auch die Schreibung ῥακκά mit doppeltem κ in cod. 13. 106. bei Wetstein, Gloss. Alb., bei Theodoret (Opp. T. IV. 946.), auch in der philoxenianischen Uebersetzung hat cod. Ridley ܪܩܩܐ, cod. Par. dagegen ܪܩܐ, und cod. Barsal. ܪܩܝ (s. Eichhorns Repert. VII. 26. X. 21.). Auf diese Ableitung weist auch die Glosse von Theophylakt hin: τινὲς δὲ τὸ ῥακὰ συριστὶ κατάπτυστόν φασι σημαίνειν. Die das Wort so erklärten, nahmen die Wurzel ܪܩܐ in der Bedeutung exspuit, die wir erst für die zweite halten. Die Entscheidung zwischen beiden Ableitungen nehmen wir aus den rabbinischen Stellen her. Diese zeigen unbestreitbar, daß רֵיק, רֵיקָא bei den palästinensischen Juden ein überaus gangbares leichtes Schimpfwort war; daß nun daneben noch ein anderes רַקָּא in der Bedeutung vilis sollte gangbar gewesen seyn, ist eine unbegründete Annahme, um so mehr da Castellus und Schaaf, wie es scheint, dieses adj. nur aus dem N. T. aufgenommen haben. Die griechische Schreibung ist nun freilich abnorm, allein darauf kann doch nicht ein zu großes Gewicht gelegt werden. Schreiben doch die LXX. das hebräische ־ֵי auch zuweilen mit dem kurzen Vokal ε, wie in Ἐλάμ עֵילָם, ja es ist mir ein Fall aufgestoßen, wo sie sogar gerade α dafür setzen, so ist die Levitenstadt מֵיפַעַת Jos. 21, 37. Μαφά geschrieben, während Jos. 13, 18. Μαιφαάθ und Jer. 48, 21. sogar Μωφάς (wo aber auch das Chethib מוּפַעַת liest). Vielleicht variirte auch die alte Aussprache, wie z. B. die Hierosolymitaner בִּיר „der Sohn" sagten, statt בַּר, und die Galiläer das Schwa wie ου aussprachen, s. βουνεργές Marc. 3, 17. Was aber den Syrer betrifft, so ist anzunehmen, daß in Syrien jenes Schimpfwort nicht gangbar war, und daß er sich daher ganz

Digitized by Google

an den Ton des griechischen Werkes hand, wie dies auch der A-Laut in der Endung zeigt. Noch kann über die Bedeutung von ריק bei den Rabbinen gestritten werden, ob es nämlich „leicht, leer“ hinsichtlich des Charakters heiße, wie im A. T., wo Luther „lose Leute“ übersetzt, oder „leer“ hinsichtlich des Verstandes. Dies letztere verdient den Vorzug, da eben an mehreren Stellen ausdrücklich שׂוֹח damit verbunden ist, s. die Stellen aus Aben Esra bei Drusius. Es ist mithin nicht richtig, wenn de Wette übersetzt „Taugenichts“.*)

Gehen wir nun zu dem anderen Schmähwort μωρέ über, so wird man bei unserer Auffassung von ῥακά entgegnen können, daß dieses der Bed. nach nicht schwächer sei als μωρέ und also keine Gradation Statt finde, wie sie hier erforderlich ist. Dieser Einwand hat jedoch nichts auf sich, da jeder aus den neueren Sprachen sich erinnern wird, wie willkürlich die Geltung von Schmähworten ist, so daß die ursprünglich gröbsten, sobald sie häufig gebraucht werden, am Ende zu gelinden werden, daß aber gerade ῥακά ein im alltäglichen Leben ganz gewöhnliches Schimpfwort gewesen sei, erwähnen mehrere Kirchenväter. Gerade darin, daß ῥακά im Sprachgebrauche seine ursprüngliche Bedeutung verloren hatte, und als ein leichteres Schimpfwort damals allgemein bekannt war, hat man auch den Grund zu suchen, warum das aramäische Wort im griechischen Werke des Matthäus beibehalten worden. Dieser Umstand reicht unserer Meinung nach vollkommen aus, um die Stellung von μωρός hinter ῥακά zu rechtfertigen. Die neueren Interpreten haben sich sämmtlich an Nachtigall angeschlossen,**) welcher in seinem Aufsatze über dieses Wort (Neues Magazin für Religionsphilosophie u. s. w.

*) Luther hat wie die Vulg. „Racha“, welches den deutschen Leser um so eher irre leitet, da er an das deutsche „Rache“ denkt. Die Schreibung mit χ findet sich auch im cod. Cantab. ῥαχά. Das χ ist unregelmäßigerweise im N. T., zuweilen auch anderwärts gesetzt worden, wo im Aram. ך steht, so Matth. 27, 46. σαβαχθανί für שְׁבַקְתָּנִי.

**) Einige Zeit vorher hatte Ernst Aug. Schulze in seinem Specim. in Matth. Frankf. 1758. schon das Wort wie Nachtigall erläutert, blieb aber unbekannt.

Digitized by Google

von Henke III. S. 190.) an unserer Stelle den alttestamentlichen Sprachgebrauch geltend macht, nach welchem Weisheit im höchsten Sinne immer die Gottesfurcht mit einschließt, Thorheit aber auch Bezeichnung der Abgötterei und Gottlosigkeit ist. Schon Phavorinus bemerkt zu dem Worte μωρός: εἴρηται καὶ ἐπὶ τοῦ ἀθέου καὶ ἀπίστου, ebenso Dilherr farrago rituum sacr. p. 171.: dicimus itaque μωρέ secundum Ebraicam consuetudinem debere accipi, apud quos בְּבָל dicitur homo impius et ἄθεος, und auch Lightfoot. Diese Annahme ist aber wenigstens sehr unsicher, da die emphatische Nebenbedeutung sich keinesfalls fixirt hatte und in den anderen Stellen, wo μωρός vorkommt, wie Matth. 7, 26. 23, 17. 19. 25, 2. 3. 8., nirgends Statt findet.

2) Auch auf das ἀδελφός müssen wir unsere Aufmerksamkeit richten. Christus nennt hier und im Nachfolgenden V. 23. 24. C. 7, 3. 4. 5. 18, 15. 21. den Nächsten „Bruder". Auch hierbei muß man unterscheiden, in welchem Sinne Christus das Wort gebrauchte und in welchem es von fleischlichen Zuhörern aufgefaßt wurde. Diesen war ὁ ἀδελφός und ὁ πλησίον = „Volksgenosse", oder es bezeichnete überhaupt „den Anderen", wie hier schon Erasmus, Grotius: alteri cuivis (s. die Anm. zu V. 43.). Wie Christus termini dieser Art tiefer faßte, zeigt das, was er über den Vater- und Brudernamen Matth. 23, 8. 9. sagt. So wie υἱὸς θεοῦ (vergl. die Anm. zu V. 9.) der unvollkommenen Beziehung nach alle Menschen bezeichnet, der vollkommneren Beziehung nach den Wiedergebornen, so bezeichnet auch ἀδελφός einerseits den Menschen überhaupt im Verhältnisse zu seinen Nächsten, inwiefern sie nach A. G. 17, 26. alle aus Einem Blute entsprossen Eine Familie bilden und schon insofern zur wechselseitigen Liebe verpflichtet sind;*) mit tieferer Wahrheit den Gläubigen im Verhältnisse zum Mitgläubigen, insofern sie alle nach 1 Petr. 1, 23. aus

*) In diesem tieferen Sinne gebraucht selbst Epiktet das Wort l. l. c. 13. §. 3.: ἀνδράποδον, οὐκ ἀνέξῃ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ σαυτοῦ, ὃς ἔχει τὸν Δία πρόγονον, ὥσπερ υἱὸς ἐκ τῶν αὐτῶν σπερμάτων γέγονε, καὶ τῆς αὐτῆς ἄνωθεν καταβολῆς;

Digitized by Google

göttlichem Saamen gezeugt sind und eine geistliche Familie bilden. Hier, wo der Erlöser noch zu Unwiedergebornen spricht, waltet die allgemeinere Beziehung vor; verpflichtet aber schon das allgemeinere Bruderverhältniß zur Liebe, um wie vielmehr das höhere. —

3) Wir haben ferner die Stufen der Strafe zu erwägen, welche Christus auf die dreifache Versündigung setzt. Die Bedeutung des Terminus κρίσις ist in antiquarischer Beziehung streitig gewesen. Käme κρίσις hier nur V. 21. in dem Zusatze der Schriftgelehrten zum mosaischen Gebote vor, so würde man keinen Anstand nehmen, das Wort ganz allgemein als Bezeichnung des Gerichtes zu nehmen, d. i. der bürgerlichen Strafe. Moses hatte die Blutrache gestattet, so daß an dem Todtschläger da, wo man ihn traf, Rache genommen werden konnte; bei mehr geordneten bürgerlichen Verhältnissen war die Ueberlieferung des Mörders an das Gericht eingeführt worden, und um vor der Selbstrache zu verwahren, hatten die späteren Schriftgelehrten den Zusatz gemacht, daß der Mörder dem Gerichte verfallen sei. Hier könnte also Gericht ohne Weiteres die Obrigkeit im Allgemeinen bezeichnen, nicht sowohl, wie die Interpreten angeben, הַמִּשְׁפָּט als דִּין. Jedoch die Steigerung, die Christus V. 22. macht, nöthigt uns zu der Annahme, daß κρίσις ein bestimmtes Untergericht anzeigt. Dieses bestätigt sich auch durch das, was wir von den jüdischen Gerichtshöfen wissen. Die Juden hatten nämlich nach den Berichten der Rabbinen 1) in Orten von weniger als 120 Einwohnern ein Gericht von 3 Männern, welches indeß nicht über Capitalverbrechen, sondern nur über Geldsachen entscheiden konnte, דִּין מְמוֹנוֹת. 2) in den Orten, welche über 120 Einwohner hatten, ein Gericht von 23 Männern, welches über Capitalverbrechen entschied (דִּין נְפָשׁוֹת), dessen Urtheile jedoch, wie es scheint, vom Synedrium bestätigt werden mußten; 3) das Synedrium der LXXII., welches auch über die wichtigsten Angelegenheiten, über Krieg und Frieden, über falsche Propheten u. s. w. entschied. *) An das dritte Gericht der drei Män-

*) Bekanntlich weicht Josephus insofern von diesen Nachrichten

Digitized by Google

ner, worauf Beza, Caninius u. A. den Ausspruch bezogen, kann man hier nicht denken, da dieses nicht, wie V. 21.

ab, als nach ihm das zweite Gericht nur aus sieben Richtern bestanden haben soll Antiq. 4, 8. 14. u. 38. vergl. de bell. iud. 2, 20, 5. Bei Moses ist keine Zahl angegeben und so bleibt man ungewiß, ob man dem Berichte des Josephus oder dem der Rabbinen zu folgen habe. Es sind nur Wenige gewesen, welche, wie Selden, den Josephus geradezu eines Irrthums beschuldigten. Die Meisten verwarfen unbedingt die rabbinische Tradition. In der That kann man sich gar nicht denken, daß eine öffentliche Person, wie Josephus, die Gerichtsverfassung seines Landes, mit der er selbst viel zu thun hatte, nicht gekannt haben sollte. Gegen die rabbinische Tradition wird man aber auch mißtrauisch, wenn man das älteste Zeugniß über die Sache liest, nämlich in der Mischna in dem tr. Sanh. C. 1. §. 6., wo der Beweis, daß und warum 23 Richter seyn müßten, auf sehr wunderliche Weise vorgebracht wird, und die Gemara zu der Stelle fügt dann noch fabelhafte Bestimmungen hinzu, die augenscheinlich aus der Luft gegriffen sind. Grotius und Bernardus haben die Nachrichten aus beiden Quellen zu vereinigen gesucht, obwohl auf eine zu gekünstelte Weise. Wir halten die rabbinische Angabe für irrig. Die Art aber ihres Entstehens denken wir uns so: Die Zahl XXIII war in der späteren jüdischen Gerichtspflege eine heilige. Zehn Stimmen bildeten eine Gemeinde, zum Lossprechen wurden elf, zum Verdammen zwölf erfordert. So bildete sich die Zahl der XXII. Da indeß die Zahl der Richter immer ungleich seyn mußte (Selden de synedriis p. 926.), so nahm man 23 Richter. Nach der Angabe des Talmud war dies die Zahl der Mitglieder, welche beisammen seyn mußte, um im Synedrium ein Urtheil zu fällen; dem Halbmonde der ordentlichen Synedristen gegenüber saßen dann ferner noch drei Reihen von je dreiundzwanzig Schülern, aus denen das Synedrium ergänzt wurde (Selden de syned. l. II. c. 6. Jost Geschichte der Juden III. S. 87.). Hatte nun einmal die Zahl XXIII. in der Einrichtung des Synedriums diese Bedeutung, so konnte sich in späteren Zeiten auch die Meinung bilden, daß die unteren Gerichte diese Zahl von Richtern gehabt hätten. Zu vergl. ist vorzüglich Selden l. II. c. 5. u. 6. Voisin in s. Anm. zum Pugio fidei, P. II. c. 4. Wagenseil Sota, p. 15. Leusden philologus hebraeo-mixtus, p. 344. Krebs ad h. l. u. A. Auch Hartmann, Zusammenh. des N. u. A. T. S. 400., hat neuerlich hierüber gesprochen, aber ohne Resultate.

Digitized by Google

voraussetzt, Mord zu bestrafen hatte. So hätten wir denn also unter κρίσις den zweiten Gerichtshof zu verstehen, worauf alsdann ganz passend das Synedrium folgt. Die Steigerung dieser Gerichtshöfe zeigt nun aber auch zugleich die Steigerung der Strafe an, wie dieses schon daraus hervorgeht, daß das dritte Mal geradezu die Strafe selbst, die Geenna, genannt ist, weswegen es denn auch nicht heißt: ἔνοχος ἔσται τῇ γεέννᾳ, sondern εἰς τὴν γέενναν, welches εἰς hier wohl nicht die Bezeichnung des Dativs, noch weniger durch usque ad zu übersetzen ist, *) sondern vielmehr, in prägnanter Construction mit ἔνοχος verbunden, die locale Bewegung anzeigt, wie ἐς κόραπας, ἐς μανπρίαν bei den Griechen, und ad Gemonias scalas bei den Römern. Auch diese Gradation der Strafen vereinigt sich mit dem, was wir aus den jüdischen Alterthümern wissen. Auf Mordthaten war das Schwerdt als Strafe gesetzt, das war also diejenige Strafe, welche von dem Untergerichte verfügt wurde; die Strafe der falschen Propheten, der Abgötterei u. s. w. war dagegen die Steinigung, welche daher von dem Synedrium allein geübt wurde. Als eine noch höhere dritte Stufe der Strafe bleibt mithin der Feuertod übrig. Auf diesen deutet nun auch ohne Zweifel das γέεννα hin. **) Die Bestimmungen der Commentatoren über diesen Terminus sind fast immer von der Anmerkung des Kimchi zu Psalm 27. ausgegangen, ***) in Bezug auf welche schon Beza sagt: quam ve-

*) Nach Lightfoot, Vriemoet, Fritzsche u. A. soll εἰς usque ad heißen und den äußersten Grad bezeichnen; dann würde aber wohl ἕως oder ἕως εἰς stehen, z. B. Matth. 11, 23. — Winer N. G. S. 173.: „Matth. 5, 22. ist ἔνοχος εἰς τ. γ. unbedenklich brachylogisch zu fassen.“

**) Das Gründlichste über γέεννα, wiewohl keinesweges erschöpfend, findet sich in den trefflichen Lectiones variae von Sam. Petitus, o. 5.; sie finden sich auch in dem VII. B. der Frankf. A. der Critici sacri unter den tractatus varii.

***) Kimchis Worte sind folgende: גהינם שמוך לירושלם והוא מקום נמאס ומשליכים שם הטומאות והנבלות והיה שם אש תמיד לשרוף הטומאות ועצמות. Damit stimmt R. Jehud Levita überein im Buch Kosri, ed. Buxt. p. 72.

Digitized by Google

sit, quod Kimchi notat ad psalm. 27., nescio. Diese Anmerkung läßt sich aber geschichtlich bestätigen. Um den Ort, wo der Molochsdienst geübt worden war, verabscheuungswerth zu machen, ließ der König Josias das Thophet im Thale der Söhne Hinnoms durch Leichname verunreinigen (2 Kön. 23, 10.). Seit dieser Zeit scheint der Ort permanent dazu gedient zu haben, daß Leichen hingeworfen wurden, welche man unbeerdigt verwesen lassen wollte (Jer. 7, 32. 33.). Daß nun diese Leichname auch von Zeit zu Zeit mit Feuer verbrannt worden seien, um die pestilenzialischen Ausdünstungen zu verhindern, hätte schon an sich nichts Unwahrscheinliches. *) Es läßt sich dies aber auch aus der bildlichen Bedeutung, welche γέεννα erhielt, als Ort der jenseitigen Feuerquaal mit Gewißheit schließen (so bei den Rabbinen s. Bartolocci, bibl. Rabb. II., 28., im N. T. außer unserer Stelle noch Marc. 9, 43—48. Matth. 25, 41. Jak. 3, 6. Offenb. 19, 20.). Den Uebergang zu diesem neutestamentlichen Bilde machen die Stellen der Apokryphen Sir. 7, 17. Judith 16, 17., in welcher letzteren poetischerweise von ewigem Feuer und Gewürm im Fleische der Gottlosen die Rede ist, mithin den unbeerdigt verwesenden und verbrannten Leichnamen ein ewiges Gefühl dieser Quaal zugeschrieben wird. Es ergiebt sich nun aber auch hieraus, daß das Wort nicht Bezeichnung der Strafe des lebendigen Verbrennens seyn kann, **) sondern nur des Verbranntwerdens als unbestatteter Leichnam, — wiewohl auch nichts hindert anzunehmen, daß Christus hier eine in dem ge-

*) Wenn חִנֹּם mit Lorsbach von dem persischen تافتن „verbrennen" abzuleiten wäre, und schon bei den Heiden als Brandstätte für die Verstorbenen so genannt worden wäre, so ließe sich um so leichter erklären, wie hernach die Juden dazu kommen konnten, die Leichname der Verbrecher hier zu verbrennen. Denn wäre dieser Ort in aller Weise in allen Zeiten eine feurige Stätte gewesen.

**) Es kommt dazu, daß, nach den Angaben der Rabbinen wenigstens, die Strafe des lebendigen Verbrennens immer nur in dem Eingießen von geschmolzenem Blei bestand, s. d. St. bei Hottinger, ius Hebraeor. p. 334. ff.

Digitized by Google

wöhnlichen Rechtsgange nicht gebräuchliche, noch fürchterlichere Strafe habe angeben wollen.

Nachdem wir so das Einzelne der Worte bestimmt haben, schreiten wir zur Angabe des Sinnes im Allgemeinen. Zuerst nun können wir unwidersprechlich zeigen, daß das ὀργίζεσθαι, ῥακά und μωρέ Sagen nicht streng buchstäblich oder, genauer gesprochen, nicht absolut gefaßt werden dürfe; *) es läßt sich nämlich darthun, daß Christus und die Apostel selbst dies Gebot übertreten haben würden, falls es absolut zu fassen wäre. Der Affect der ὀργή wird Christo ausdrücklich beigelegt Marc. 3, 5., (Joh. 2, 15. und Matth. 23, 13. ff. muß man ihm nothwendig voraussetzen), und Eph. 4, 26. spricht Paulus aus, daß der Zorn auch ohne Sünde Statt finden könne; das ῥακά ruft Jakobus C. 2, 20. aus, wenn er dem, der keine Werke hat, zuruft: ὦ ἄνθρωπε κενέ; μωροί gebraucht Christus nicht bloß gegen die Pharisäer, sondern sogar gegen seine eigenen Jünger Matth. 23, 17. 19. Luc. 24, 25., vergl. Gal. 3, 1. 3. Wir müssen mithin bei Erklärung der Worte von der Absicht des göttlichen Gesetzgebers ausgehen, welche hier ist zu zeigen, daß die gewöhnliche jüdische Moral den vollen Umfang des Gebots: Du sollst nicht tödten! noch nicht erschöpft hatte, wenn sie dies bloß auf den äußern Act des Tödtens bezog. Vielmehr, will Christus sagen, verdammt das Gesetz den Brudermord bis in seine leisesten Anfänge in der Gesinnung. Wir haben daher auch hier nur an ein solches ὀργίζεσθαι, ῥακά und μωρέ Sagen zu denken, welches würklich mit dem φονεύειν als äußerem Acte auf Einer Linie liegt, so wie andererseits das Gesetz Gottes auch nur ein solches φονεύειν verbietet, dem ein nicht der Herrschaft der Erkenntniß, mithin auch nicht dem Gesetze untergeordnetes ὀργίζεσθαι vorangegangen ist. So

*) Daß es schon früh solche gab, die dieses thaten, berichtet Chrysostomus, der de compunctione l. I. c. 2. erwähnt, daß Mehrere dem Gebote Christi genug zu thun glaubten, wenn sie sich nur eben gerade vor dem Worte μωρέ hüteten — wieder ein Beispiel, wie die bloß buchstäbliche Befolgung eines Gebotes eine Uebertretung desselben werden kann.

Digitized by Google

wenig als daher durch das Gebot des Nichttödtens das Tödten der Obrigkeit, welches an Gottes Statt geschieht (Röm. 12.), aufgehoben wird, eben so wenig durch dieses Gebot ein solches Zürnen oder μωρὲ Sagen, wie es von Christo geschieht, denn da dieses bei Christo aus einem Affecte hervorging, welcher der Quelle, dem Objecte und dem Maaße nach unter dem göttlichen Gesetze stand, so wäre auch nie aus demselben ein Mord hervorgegangen. Das Zürnen, aus welchem der Mord hervorgeht, und das Zürnen eines Christus ist daher nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach verschieden, es liegt auf einer ganz andern Linie. Bei dem Ausspruche, den Johannes 1 Br. 3, 15. thut, scheint er das Wort seines Meisters vor Augen gehabt zu haben. — Was nun die Strafen betrifft, welche der Erlöser auf die verschiedenen Stufen der Mordlust setzt, so sind es Strafen des irdischen Lebens und der irdischen Gerichtspflege; natürlich kann aber nicht seine Absicht gewesen seyn, daß das irdische Gericht sie würklich in dieser Weise üben sollte, der Zorn z. B. als ein innerer Affect kann ja gar nicht unter den Census des irdischen Gerichts fallen, vielmehr bezeichnen diese Strafen die Strafälligkeit ohne Rücksicht auf die Ausübung der Strafe von einem irdischen Richter. Da jedoch alles Böse, was vom irdischen Richter nicht nach Gebühr gestraft wird, nach den Forderungen der Gerechtigkeit dem jenseitigen Richter verfällt, so kann man insofern sagen, daß diese Stufen der irdischen Strafe Abbildung der Stufen der jenseitigen Strafe sind. *) Daß Christus hier nach irdischen Strafen die Strafälligkeit bezeichnet, hat seinen Grund darin, daß er sich an die pharisäische Satzung V. 21. anschließt, und den strengeren Maaßstab seines und des göttlichen Gerichts im Gegensatze dazu aufstellen will. Daher dictirt er die Strafe,

*) Besondere Willkür ist es, wenn Matth. Pfaff in seinen Notae in ev. Matth. p. 92. die κρίσις und γέεννα auf Gottes Gericht bezieht, das in der Mitte liegende συνέδριον aber auf den irdischen Richter; vgl. auch Lightfoot und Schöttgen. Eben so unhaltbar ist des Episcopius Meinung, daß gar kein Gradunterschied gesetzt sei.

Digitized by Google

welche jene (V. 21.) dem Ausbruche der That beigemischt haben, bereits dem ersten Anfange und Keime derselben. Es ergiebt sich übrigens hieraus auch die wichtige Folgerung, daß die mit dem actus der Sünde auf Einer Linie liegende Gesinnung doch nicht immer gleich schuldig macht, nämlich alsdann nicht, wenn der Grund, warum die Sünde nicht zur That wurde, nicht in einem äußeren Hindernisse liegt, sondern darin, daß die sündliche Gesinnung noch nicht die gehörige Reife gehabt hat.

V. 23—26. Es folgen zwei Zusätze, welche die Verwerflichkeit des ungeordneten ὀργίζεσθαι vor Gottes Augen noch eindringlicher machen sollen. Gesetzt nämlich, es ist eine solche ὀργή vorhanden, so soll — da dieselbe so schwere Strafe nach sich zieht (daher das folgernde οὖν) — lieber die heiligste Handlung des Cultus unterbrochen werden, als daß die Beschwichtigung derselben aufgeschoben wird, vergl. Eph. 4, 26. die Ermahnung, daß die Sonne nicht über dem Zorne untergehe. *) Ueberhaupt soll die Aussöhnung nie aufgeschoben werden, da das göttliche Gericht schnell eintreten kann und dann unerbittlich streng ist. Indem der Erlöser diese Zusätze macht, hat er zunächst wieder die Zeitverhältnisse und die Verirrungen seiner Zeit vor Augen. Ungezügelte Rachsucht herrschte im öffentlichen und Privatleben (jede Seite im Josephus zeugt davon), und die pharisäisch-fleischliche Frömmigkeit glaubte sich durch die Pünktlichkeit im Ritualcultus von der strengeren Beobachtung des Sittengesetzes loskaufen zu können — dieselbe Gesinnung, die schon Hosea C. 6, 6. straft, vergl. Matth. 9, 13. 15, 7—9. 23, 23.

*) Bei jener pauliniſchen Stelle drängt ſich die Frage auf: Spricht Paulus von einem verwerflichen Zorne, wie kann er das Sündigen vom Zürnen trennen? Spricht er aber von einem erlaubten, wie kann er ermahnen, ihn nicht über Nacht zu behalten? Man muß es ſich ſo denken, daß der Apoſtel das Wort Zorn das zweite Mal in dem gewöhnlichen Sinne nimmt, wo es den ungeordneten Affect bedeutet, dieſen geſtattet er nicht etwa bis zum Abend, ſondern ſagt, er ſolle wenigſtens nicht darüber hinaus dauern. Bengel: affectus noctu retentus alte insidet.

Digitized by Google

Die Sentenz V. 25. 26. hat, da sie hier ohne Verbindungspartikel so lose angefügt ist, wie früher bereits besprochen wurde (S. 12.), den Verdacht erweckt, daß sie an unserer St. außer dem ursprünglichen Zusammenhange stehe, in dem sie von Christus ausgesprochen worden. Diese Annahme könnte sich nun allerdings empfehlen, wenn wir den Ausspruch an einer anderen Stelle der Evangelien in einem ansprechenderen Zusammenhange fänden. Dies aber ist keineswegs der Fall, vielmehr findet er sich Luc. 12, 58. 59. — etwas modificirt — in einer solchen Verbindung, daß die bisherigen Versuche von Grotius, Storr, Olshausen, einen Ideenzusammenhang darzuthun, den Eindruck des Gekünstelten machen müssen, während an unserer Stelle der Uebergang vom 23sten u. 24sten zum 25sten V. eben so nahe liegt, wie vom 22sten zum 23sten, wo das οὖν die Verknüpfung anzeigt. Der Mangel einer engeren Verknüpfung kann um so weniger auffallen, wenn wir den Charakter der Sentenz erwägen; es ist eine Gnome, die ihrer Natur nach in mannichfaltige Ideenreihen eingefügt werden konnte. Wollte man entgegnen, daß diese Zusätze von V. 23—26. überhaupt den Eindruck von V. 22. schwächen, indem ohne dieselben der Gegensatz zwischen der neuen und der alten Gesetzgebung schlagender seyn würde, so ist dies zwar richtig, aber es wäre Willkür, darauf den Schluß zu begründen, daß die Zusätze nur vom Evangelisten herrühren, um so mehr, da wir ja auch weiterhin nicht jenen scharfen Gegensatz zwischen altem und neuem Gesetz finden, sondern V. 28. ebenfalls in V. 29. u. 30. einen Zusatz mit sich führt, und V. 44. in V. 46. 47.

Da der Erlöser aus den Verhältnissen seiner Zeit herausspricht, so darf es nicht auffallen, daß der jüdische Cultus als bestehend vorausgesetzt ward; auch anderwärts ist dieses der Fall C. 6, 5. 17 7, 15. 10, 41. 18, 17. Es ist interessant zu sehen, wie dergleichen Aussprüche hernachmals, als der jüdische Cultus gefallen war, einmüthig und ganz ungezwungen auf die entsprechenden Verhältnisse in der christlichen Oekonomie bezogen wurden, *) welches auch nicht

*) Nur freilich in der römischen Kirche so, daß man auch dem

Digitized by Google

Wunder nehmen kann, da sich ja die alttestamentlichen Verhältnisse, indem sie auf denselben Ideen beruhten, in den christlichen, nur pneumatischer gefaßt, wieder ausprägten. So ist denn auch innerhalb des Christenthums, schon in den ersten Jahrhunderten, ungezwungener Weise das, was hier von dem Opfer auf dem Altar gesagt wird, auf das Sacrament des Altars bezogen worden, und es ist daraus die schöne Gewohnheit entstanden, daß die Glieder einer Familie vor dem Genusse des heiligen Mahles sich um Vergebung der etwaigen wechselseitigen Verschuldigungen bitten. *) Die Form, in welcher der Erlöser hier die Ermahnung ausspricht, muß auf den Israeliten einen starken Eindruck gemacht haben. Der Ausspruch versetzt uns in den Moment, wo der Israelit sein Opfer in den Vorhof der Israeliten geführt hatte, und eben erwartete, daß der Priester es in Empfang nehmen würde, um es auf dem durch ein Gitter von dem Vorhofe der Israeliten geschiedenen Vorhofe der Priester zu schlachten und auf dem Brandopferaltar darzubringen; das Schlachten der Opfer nämlich war schon seit den späteren Zeiten des jüd. Reiches das ausschließliche Geschäft der Priester geworden. In diesem Augenblicke nun, wo die Gottheit auf das Opfer harrte, um eines anderen Geschäftes willen die heilige Handlung zu unterbrechen, setzte voraus, daß dieses andere Geschäft von der höchsten Wichtigkeit war. **) Ἐὰν

Judenthume näher blieb, wie denn von römischen Polemikern aus dem Opfer und Altar an d. St. Folgerungen für das Meßopfer und die Beibehaltung von Altären gemacht worden, s. Spanheim dubia ev. III. 832.

*) Dionys. Areop. de eccl. hierarchia, 3, 3, 8.: *οὐ γὰρ ἐνεστι πρὸς τὸ ἓν συνάγεσθαι, κ. τῆς τοῦ ἑνὸς μετέχειν εἰρηναίας ἑνώσεως τοὺς πρὸς ἑαυτοὺς διῃρημένους.* Vergl. Corderius, Catena in Psalmos T. III. p. 322. zu Ps. 147, 3., welche Stelle hierauf bezogen wurde. — Ueber die Grundsätze der Rabbinen hinsichtlich der Versöhnlichkeit ist besonders zu vergl. L'Empereur zu Maimonides, de legibus Hebr. forensibus (Lugd. Bat. 1637.), p. 221.

**) Chrysostomus: *ὦ τῆς ἀγαθότητος! ὦ τῆς φιλανθρωπίας τῆς πάντα λόγον ὑπερβαλλούσης! τῆς εἰς αὐτὸν καταφρονεῖ τιμῆς ὑπὲρ*

Digitized by Google

προσφέρῃς (das technische Wort bei θυσίας, εὐχαῖς) κτλ. ist nicht von dem Acte des Opferns selbst zu verstehen, als ob die Opferung bereits angefangen habe, wie Dr. Fritzsche will: si igitur offerendo tuo dono occupatus sis.*) Das folgende ἔμπροσθεν in V. 24. zeigt, daß die Opferung noch nicht angefangen hat; ἐπί ist daher nicht mit Luther „auf" zu übersetzen, sondern mit de Wette: zu dem Altar. Δῶρον = κορβᾶν, das Wort, welches auch in das Rabb. übergegangen ist, wurde von jeder Art der Opfer gebraucht, vgl. Matth. 8, 4. 15, 5. 23, 18. Die ganze Darstellung ist sinnig und malerisch. Erst am Altar (ἐκεῖ), also vor Gottes Angesicht, steigt die Erinnerung auf,**) daß, wenn wir Gottes Vergebung suchen, wir vor allem selbst mit dem Bruder versöhnt seyn müssen, vgl. C. 6, 14. Marc. 11, 25. 1 Tim. 2, 8.***) Vor dem Altar wird das Opfer stehen gelassen, nämlich im Vorhofe der Israeliten, in welchen schmalen Raum das Volk seine Opfer brachte und sich dann wieder in den Vorhof der Weiber zurückzog (Simonis jüd. Alterthümer von Mursinna S. 144.); ὕπαγε und ἐλθών malerische Umschreibung, welche zugleich die Eile ausdrückt Matth. 8, 4. 18, 15. Τότε πρόσφερε das Opfer soll nicht unterbleiben, es soll nachher gebracht werden und wird dann Gott angenehm seyn. †) — Uebrigens

---

τῆς εἰς τὸν πλησίον ἀγάπης· δεικνὺς, ὅτι οὐδὲ τὰ πρότερα, ἅπερ ἠπείλησεν, ἐξ ἀπεχθείας τινὸς οὐδὲ ἐπιθυμίας κολάσεως ἠπείλησεν, ἀλλὰ φιλοστοργίας πολλῆς. τί γὰρ ἂν γένοιτο τούτων ἡμερώτερον τῶν ῥημάτων; ἐκκοπτέσθω, φησὶν, ἡ ἐμὴ λατρεία, ἵνα ἡ σὴ ἀγάπη μείνῃ.

*) Es ist nicht richtig, was jener Commentator sagt, daß Beza es so gefaßt habe. Beza erklärt: si ad altare veneris munus oblaturus.

**) Bengel: inter rem sacram magis subit recordatio offensarum, quam in strepitu negotiorum.

***) Auf diese Stellen gründete sich der locus communis in der christlichen Kirche, daß die μνησικακία die προσευχὰς ἀπρόσδεκτους mache.

†) Auch hier läßt Christus den alttestamentlichen Cultus unange-

Digitized by Google

müssen wir auch bei diesem Ausspruche die bloß buchstäbliche Auffassung von der im Geiste unterscheiden. Recht fleischlich wird das Wort Christi auch noch innerhalb der Christenheit gefaßt, wenn die Versöhnungsacte mit dem Bruder bis zum Genuß des Sacraments verschoben werden, so wie fleischliche Juden die Aussöhnung mit ihren Feinden bis auf den יוֹם כִּפּוּר verschieben. Da Christus in diesem Ausspruche nur eine allgemeinere Idee individualisirt und exemplificirt, so kann auch das Gebot des Hingehens zum Bruder, sobald uns unsere Verschuldung gegen ihn bewußt wird, nicht absolute Geltung haben, *) sondern, wie schon Augustin richtig bemerkt, nicht das Hingehen mit den Füßen, sondern mit den Herzen ist die Hauptsache. **)

Wir haben noch drei Fragen zu untersuchen, wie das ἔχει τι κατὰ σοῦ aufzufassen, welches der Begriff von διαλλάσσειν sei, und mit welchem von beiden Imperativen das πρῶτον zu verbinden.

---

tastet, wie er C. 23, 3. ausdrücklich das Volk auffordert, die Gebote der Schriftgelehrten zu erfüllen, und C. 23, 23. die scrupulösen Pharisäer nur auffordert, während sie das Eine thun, das Andere nicht zu lassen. Auch hieraus läßt sich mit Grund schließen, daß Christus für die nächste Zukunft noch die Fortdauer der rituellen Gesetzerfüllung beabsichtigte, und das Aufhören derselben nur von dem allmäligen Wachsthum des Geistes ausgehen sollte, s. Musculus z. d. St.

*) Michaelis bemerkt in seiner Weise die Schwierigkeiten, welche die buchstäbliche Erfüllung zuweilen mit sich bringen würde: einmal, da die Opfer in Jerusalem gebracht wurden, daß der Gegner in einer zu großen Entfernung hätte wohnen können, und sodann, daß es dem Gegner hätte unangenehm seyn können, wenn ihm der Andere so plötzlich ins Haus gekommen wäre!

**) Pergendum est ergo non pedibus corporis, sed motibus animi, ut te humili affectu prosternas fratri, ad quem cara cogitatione cucurreris, in conspectu eius, cui munus oblaturus es. Ita enim, etiam si praesens sit, poteris eum non simulato animo lenire atque in gratiam revocare veniam postulando, si hoc prius coram Deo feceris, pergens ad eum non pigro motu corporis, sed celerrimo dilectionis affectu.

Digitized by Google

1) Das unbestimmte τί haben wir im Sinne von ἔγκλημα, κατηγόρημα zu nehmen, wie sonst vorkommt μομφὴν oder μέμψιν ἔχειν πρός τινα Kol. 3, 13. Eurip., Orest. v. 1069. Sophokles, Aiax v. 180. Aeschylus, Prom. vinctus, v. 444. ebenso ἔχειν τι κατά τινος und πρός τινα Marc. 11, 25. Offenb. 2, 4. 14. 20. Ap. G. 24, 19. Der Syrer hat ܥܠ ܚܒ ܠܗ (Tremellius und Trost ܠܗ) ergänzt „einen Haß“.*) Es kann nun die Frage seyn, ob die Anklage oder der Haß des Gegners als ein begründeter zu denken ist und mithin der Angeredete als der Beleidiger, oder als ein willkürlich-leidenschaftlicher, und mithin der Angeredete als der Leidende und Beleidigte, wie in dem ähnlichen Gleichnisse C. 18, 33. Chrysost. schwankt ungewiß, ob der Angeredete als ein λελυπηκώς oder als ein λελυπημένος zu denken sei, entscheidet sich aber nachher für das Letzte, indem er bemerkt, daß, wenn das Erstere der Fall wäre, nicht (der von ihm passivisch gefaßte aor. pass., der hier mediale Bedeutung hat) διαλλάγηθι stehen müßte, sondern καταλλαξον σεαυτὸν τῷ ἀδελφῷ σου; Euthymius, an den sich Luther, auch Olshausen anschließt, sagt, es sei ἀδιορίστως sowohl zu dem ἀδικήσας gesagt, als zu dem κακῶς πεπονθώς. Man kann ferner fragen, ist der λελυπημένος als zornerfüllt zu denken, oder voll sanfter, vergebender Gesinnung? Man könnte das Letztere annehmen, und sagen, die Forderung Christi werde desto erhabener, wenn der Christ nicht eher vor Gottes Angesicht treten soll, als bis er alle seine Feinde zur Ueberzeugung von seiner Liebe gebracht hat. Aber abgesehen von der Unmöglichkeit, diese zu bewürken, wird ja hier auch die Sache so dargestellt, daß das Opfer ohne Aussöhnung Gott gar nicht angenehm seyn könne, daß vor Gottes Altar Gewissensunruhe erwache; demnach müßten wir nothwendig, wenn wir die Anrede auf einen ἀδικηθείς bezögen, diesen als zornerfüllt, unversöhnlich denken, wie dies auch der Zusammenhang fordert. Es würde dann parallel seyn C. 6, 14. 1 Tim. 2, 8.,

*) Der persische Uebersetzer umschreibt den syr. Text so: „durch einen Vorwand beleidigt ist.“

Digitized by Google

am meisten aber Marc. 11, 25., wo εἴ τι ἔχετε κατά τινος sich auf das Unrecht bezieht, was ein Anderer uns zugefügt hat. Gerade der Gebrauch der Phrase an jener Stelle zugleich mit dem Zusammenhange an unserer verlangt jedoch, daß überhaupt nicht an einen ἀδικηθείς, auch nicht an einen zornerfüllten, sondern an einen ἀδικήσας gedacht werde. Vorher ist von dem ῥακά und μωρέ Sager die Rede, nachher in V. 25. 26. von einem, der wegen unbezahlter Schuld ins Gefängniß geworfen wird. Dazu kommt dann, daß wir Marc. 11, 25. lesen „wenn ihr etwas gegen ihn habt" und hier gerade das Umgekehrte; dies erhebt den Sinn über allen Zweifel, und zeigt, daß das τί nicht von irgend einer willkürlichen Abneigung vor dem Anderen gebraucht ist, sondern von einem bestimmten Vorwurf, und zwar, wie man hier anzunehmen hat, wegen eines μωρέ Sagens, wegen des Ausbruchs der ὀργή; denn während V. 22. vor der ὀργή warnte, stellt V. 23. 24. dar, wie sie, nachdem sie eingetreten ist, wieder gutgemacht werden kann. *) Darnach bestimmt sich nun auch unser Urtheil über die Bedeutung des διαλλάγηθι.

2) Die Untersuchung über dieses Wort und das verwandte καταλλάσσω ist dogmatisch von nicht geringer Wichtigkeit, sobald das wahr ist, was neuerlich Tittmann über die Bedeutung von διαλλάσσω und καταλλάσσω gesagt hat. Schon von den alten Grammatikern ist, wie wir weiter unten sehen werden, ein Unterschied in der Bedeutung beider Wörter angenommen worden, von Einigen auch, wie von Thomas Mag., διαλλάσσω für δοκιμώτερον als καταλλάσσω erklärt worden, wiewohl mit eben so wenig Grund als viele andere ächtattische Worte

*) Wir treten daher Augustin bei, welcher sagt: Si in mentem venerit, quod aliquid habeat adversum nos frater, id est, si nos eum in aliquo laesimus, tunc enim ipse habet adversum nos. Nam nos adversus illum habemus, si ille nos laesit — ubi non opus est pergere ad reconciliationem, non enim veniam postulabis ab eo, qui tibi fecit iniuriam, sed tantum dimittes, sicut tibi dimitti a Deo cupis, quod ipse commiseris.

Digitized by Google

Worte von ihm und Moeris verworfen wurden. Auch Tittmann nun hat einen Unterschied der Bedeutung beider Wörter bestimmt (de synonymis N. T. p. 102.). Est enim, sagt er, διαλλάσσειν efficere, ut, quae fuit inimicitia mutua, ea esse desinat — καταλλαγή proprie non est mutua reconciliatio, sed alterius. Tittmann führt keine Analogien für diese Bedeutung des διά in Compositionen an, man denke z. B. an folgende: διαγωνίζομαι, διαβαπτίζομαι, διαπρεσβεύω u. a. Ist diese Bestimmung richtig, so wäre auf einmal erwiesen, was auch Tittmann und schon vorher Usteri — den aber Tittmann für sich aufzurufen unterläßt und sich nur an die Etymologie hält (Paul. Lehrb. 3e A. S. 68.) — darthun wollte, daß die von Christo gestiftete καταλλαγή nur eine Versöhnung des Menschen und nicht Gottes ist. Jene Behauptung ist aber völlig ohne Grund. Tittmann verfährt hier wie sonst bei seinen Synonymen, daß er einzelne Beispiele ergreift, vieles aber von dem, was ihm entgegen ist, stillschweigend übergeht. Διαλλάσσεσθαι kommt im Hellenistischen und bei den Classikern auch da vor, wo die Feindschaft nur einseitig ist, und καταλλάσσεσθαι auch da, wo sie auf beiden Seiten Statt findet. Von διαλλάσσεσθαι giebt einen unzweifelhaften Beweis 1 Sam. 29, 4. in den LXX., wo διαλλάσσεσθαι dem hebräischen הִתְרַצֶּה entspricht, welches von Gesenius in der lat. A. des Lex. richtig gegeben wird: captavit gratiam alicuius, indem es sich nur auf die Aussöhnung des Königs mit David bezieht. Ebenso von der Aussöhnung der Könige mit den Abgefallenen bei Isokrates, Evagoras §. 63.: οὕτως ἐνέπλησεν αὐτοὺς τοῦ πολεμεῖν ὥστ᾽ εἰδισμένων τὸν ἄλλον χρόνον τῶν βασιλέων μὴ διαλλάττεσθαι τοῖς ἀποστᾶσι πρὶν κύριοι γένοιντο τῶν σωμάτων, ἄσμενοι τὴν εἰρήνην ἐποιήσαντο. Daß καταλλάσσεσθαι mit διαλλάσσεσθαι wenigstens zuweilen gleichbedeutend sei, bemerkt der Scholiast zu Thukydides IV. c. 59. Dies führt Tittmann an, sucht aber der Folgerung daraus dadurch zu entgehen, daß es gerade an dieser St. des Thukydides heiße: καταλλαγῆναι πρὸς ἀλλήλους. Daß dies aber nur eine gesuchte Ausgleichung ist,

Digitized by Google

zeigt schon das folgende C. 61. in demselben vierten Buche, wo es ohne den Zusatz πρὸς ἀλλήλους heißt: ἃ χρὴ γνόντας καὶ ἰδιώτην ἰδιώτῃ καταλλαγῆναι, καὶ πόλιν πόλει. Zunächst übergeht Tittmann die neutest. Stelle, wo καταλλάσσεσθαι von Versöhnung unter Menschen vorkommt 1 Kor. 7, 11. und wo alle Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, anzunehmen, daß auch der Mann, mit welchem sich auszusöhnen die Frau aufgefordert wird, als feindselig zu denken ist. Aus den Classikern mögen die beiden Beispiele aus Thukydides genügen, zu denen wir nur noch das eine hinzufügen, Aristoteles, Rhetorica I., c. 9.: διὸ τὸ δίκαιον καλόν· καὶ τὸ τοὺς ἐχθροὺς τιμωρεῖσθαι μᾶλλον, καὶ μὴ καταλλάττεσθαι· τό, τε γὰρ ἀνταποδιδόναι δίκαιον. *) Eine andere Bestimmung über die beiden Synonyma, deren Tittmann auffallenderweise gar keine Erwähnung thut, giebt uns der Scholiast zu Thukydides l. I. c. 120. ed. Bip. V. p. 356., wo er zu dem Worte ἐνηλλάγησαν bemerkt: ἀντὶ τοῦ συνέμιξαν καὶ ὡμολόγησαν· ἐναντίον δέ ἐστι τῷ διηλλάγησαν. διαλλαγῆναι γάρ ἐστι τὸ δι' αὐτοῦ τοῦ ἐχθροῦ παρακληθῆναι, καὶ φιλιωθῆναι αὐτῷ· ἐναλλαγῆναι δὲ τὸ ἀπὸ φιλίας εἰς φιλίαν ἄλλου μεταπηδῆσαί τινος, ἐχθροῦ ὄντος τῷ πρώτῳ φίλῳ. Mit unserer Stelle im Matthäus steht nun diese Bestimmung der Bedeutung von διαλλαγῆναι in directem Widerspruche. Hier wird ja ausdrücklich verlangt, daß das φιλιοῦν von dem ausgehe, der zur διαλλαγή aufgefordert wird; sie hat aber auch sonst im classischen Sprachgebrauche keine Begründung, wie sich dieses, um andere Stellen zu übergehen, am unwidersprechlichsten zeigt in Euripides Helena V. 1231. ff., wo Helena den Theoklymenos auffordert, Freundschaft zu machen und das Frühere zu vergessen. Dieser fragt: auf welche Bedingung? χάρις γὰρ ἀντὶ χάριτος ἐλθέτω — und Helena nun, den Anfang der Versöhnung machend, spricht: σπονδὰς τέμωμεν, καὶ διαλλάχθητί μοι, worauf Theoklymenos antwortet: „ich

*) Vergl. auch den identischen Gebrauch von den Adj. ἀδιάλλακτος und ἀκατάλλακτος in den von Hemsterhusius ad Thomam Mag. ed. Bernardi p. 236. beigebrachten Stellen der Classiker.

Digitized by Google

lasse den Zorn gegen dich fahren, er gehe in die Luft.“ Vergl. Dionysius Halic. antiquit. roman. l. V. c. 51.: ὅσα μὲν ἐχαρίσασθε καὶ συνεχωρήσατε τῷ δήμῳ, τὴν ἔχθραν διαλλαττόμενοι. Eben so wenig ist, wie schon Stephanus bemerkt, eine dritte synonymische Bestimmung im Sprachgebrauche nachweisbar, daß διαλλάσσεσθαι immer einen vermittelnden διαλλακτὴς voraussetze. Demnach müssen wir annehmen, daß zwischen διαλλάσσεσθαι und καταλλάσσεσθαι ebenso wenig im Sprachgebrauche ein Unterschied nachweislich ist, als zwischen diesen zwei Compositis und συναλλάσσεσθαι und ἀποκαταλλάσσεσθαι, oder im Deutschen zwischen sich aussöhnen und sich versöhnen. Die vorher angeführten Beispiele zeigen ferner auch den Ungrund der von Coccejus in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Tractat Sanhedrin und Maccoth (Amsterd. 1629.) ausgesprochenen Meinung, daß διαλλάσσεσθαί τινι nach griech. Sprachgebrauche nicht heißen könne in gratiam cum aliquo redire, weshalb er zur Erklärung aus dem Rabbin. die Zuflucht nahm, worin Olearius ihm nachfolgte und namentlich von Georgi im Hierocriticon, S. 225. mit vieler Gelehrsamkeit bestritten wurde. Ob nun in unserer St. bei dem διαλλάσσεσθαι der Haß auf beiden Seiten zu denken sei, oder nur auf einer, kann nach dem Gesagten nur aus dem Zusammenhange entschieden werden. Ἀλλάσσω heißt „verändern“, folglich ἀλλάσσεσθαι „sich verändern“, mit dem bloßen Dativ der Richtung oder mit der Präposition πρός verbunden „sich verändern mit der Richtung auf Jemanden hin“ *), daher „sich Jemandem zuwenden“, wobei unentschieden bleibt, ob der Andere ebenfalls Haß empfindet oder nicht. Mithin zeigt uns die Anrede διαλλάγηθι zunächst nur, daß der Angeredete voll Haß ist und den ersten Schritt zur Versöhnung mit sei-

*) So διαγωνίζεσθαί τινι und πρός τινα, ebenso εὔχεσθαι, ψεύδεσθαι. Ein Uebergang der Constr. von καταλλάσσεσθαι mit πρός zu der mit dem bloßen Dativ durch Enallage der Constr. scheint bei Plato, de Rep. VIII. 566. E. Statt zu finden, zu welcher Stelle s. Stallbaum.

Digitized by Google

nem Bruder thun soll, geradeso wie 1 Kor. 7, 11.*) So wie dort, läßt sich indeß auch hier voraussetzen, daß der andere Theil nicht ohne Bitterkeit zu denken sei.

3) Was das πρῶτον betrifft, so ist die Frage, ob es mit Erasmus, Luther, Castellio mit ὕπαγε zu verbinden sei oder vielmehr mit Beza, Erasm. Schmid, de Wette mit διαλλάγηθι. Ueber die Stellung der Adverbien gilt das Gesetz, daß sie sowohl dem Zeitwort vorangehen als folgen können.**) Indeß hat Gersdorf bei den neutestam. Schriftstellern bestimmte Idiosynkrisien in der Voran- oder Nachsetzung der Adverbien entdecken wollen. Er stellt (Beiträge zur

*) Die Aufforderung 2 Kor. 5, 19. setzt voraus, daß Gott bereits den ersten Schritt gethan habe, und daß der Mensch ihm entgegenkommen solle. Wenn dagegen im kirchlichen Sprachgebrauche gesagt wurde καταλλάσσεσθαι τοῖς θυσιαστηρίοις, τῷ θεῷ, τῇ ἐκκλησίᾳ, so heißt das so viel wie δεκτὸν γενέσθαι τῷ θεῷ und es wurde schon von Seiten des Menschen die Reue vorausgesetzt, s. Suicer und Du Cange Gloss. Graec. med. aevi s. h. v. und das lateinische reconciliari, Du Cange Gloss. Latin. med. aevi s. h. v. Eben so auch in den Stellen aus dem 2ten B. der Makkabäer 2 Makk. 1, 5. 7, 33. 8, 29., in welcher letzteren z. B. es heißt: τὸν ἀληθινὸν κύριον ἠξίουν καταλλαγῆναι τοῖς αὐτοῦ δούλοις.

**) Nach den Grammatikern ist die ursprüngliche Stelle des Adverbii sowohl als des Adjectivs im Griechischen vor seinem Verbum oder Substantiv: τὸ δέον ἡ πρόταξις. Jede Nachsetzung betrachtet Apollonius, de adverbio p. 535. (Beckers Anecd. II.) als ein Hyperbaton, und folgert die Voransetzung als das ursprüngliche aus den Namen τὸ ἐπιθετικόν, τὸ ἐπίρρημα. Allerdings ist auch die Voranstellung des Adverbii, namentlich aber des Adjectivs das Natürlichste da, wo diese Redetheile mit dem Verbum oder Substantiv einen eng verbundenen Begriff ausmachen, wie denn auch der Artikel aus diesem Grunde voransteht und Adjectiven mit dem Artikel nur voranstehen können ὁ ἀγαθὸς ἀνήρ, wo sie aber nachgesetzt werden, durch den Artikel wieder enger angeschlossen werden müssen ὁ ἀνὴρ ὁ ἀγαθός. Die Verbindung des Adverbii mit dem Verbo ist ihrer Natur nach loser, und daher kann dieses um so eher nachstehen, wie dies bei manchen in der Regel geschieht, s. Krüger zu Dion. Hal., de Thucyd. p. 127. vergl. 299.

Digitized by Google

Sprachcharacteristik des N. T. S. 107. und 475.) als Regel auf, daß Matthäus bei den Imperativen die Adverbia stets nachsetze, übrigens aber dem Verbo gewöhnlich vorangehen lasse und auch Bornemann (Scholia in Ev. Lucae zu Luc. 12, 1. S. 80.) stimmt ihm bei. Wäre nun diese Behauptung unbestritten richtig, so wäre auch über unsere Stelle entschieden. Es gilt aber von dieser Regel Gersdorf's, was von vielen anderen, welche er feststellt. Entweder erklärt er Erscheinungen aus einer bloßen Idiosynkrisie des Schriftstellers, welche in bestimmten Sprach- und Denkgesetzen ihren Grund haben, oder da, wo würklich Idiosynkrisien Statt zu finden scheinen, macht er zur unerschütterlichen Regel, was nur vorherrschende Gewohnheit ist. Es ist würklich wahr, daß Matthäus, nach den vorliegenden Beispielen zu urtheilen, gewöhnlich die Adverbien dem Imperativ nachsetzt, jedoch führt Gersdorf selbst einige Fälle auf, wo Ausnahmen Statt zu finden scheinen. Mithin steht diese Observation keinesweges durchaus fest. Allein, wenn auch würklich in allen Stellen ohne Ausnahme Matthäus das Adverb dem Imperativ nachgesetzt hätte, sollte nicht hier ein reiner Zufall obwalten, da derselbe Evangelist eben bei anderen temp. das Adverbium seinem Verbum voranstellt? Viel möchten wir daher auf diese Observation nicht bauen, vielmehr ziehen wir die Verbindung mit διαλλάγηθι vor, weil dies der Hauptbegriff ist und weil das τότε dann zu dem πρῶτον einen treffenden Gegensatz bildet.

V. 25. 26. Die Ausleger theilen sich bei der Auffassung dieses Ausspruchs in zwei Classen. Die erste Classe betrachtet ihn als eine Klugheitsmaaßregel, so daß Christus schon durch die üblen Folgen, welche die Unversöhnlichkeit im gewöhnlichen Leben mit sich führt, von derselben abschrecken wolle. Die andere Classe erkennt an, daß dem nächsten Sinne nach die Worte auf irdische Rechtsverhältnisse sich beziehen, ebenso wie die V. 22. erwähnten Strafen, nimmt aber an, daß, wie dort, so auch hier in diesen Formen das Verhältniß zum göttlichen Gericht ausgesprochen werde. Dieser Classe, welche die Worte mithin paraboliſch faßt, schließen auch wir uns an. Vergegenwärtigen wir uns nun erst den nächsten

Digitized by Google

eigentlichen Sinn, und damit zugleich die Auffassung jener ersten Classe der Ausleger.

Wir haben an einen Rechtshandel geringerer Art zu denken, der vor einem der Untergerichte entschieden wurde. Ἀντίδικος, immer im juridischen Sinne (Luc. 18, 3., auch 1 Petr. 5, 8.), ist auch bei den Classikern der terminus techn. für die beiden Klageführenden, von denen der Eine der ἀντίδικος des Anderen ist, s. Reiske index ad Or. Gr. Wie andere juristische termini (vgl. S. 116. In den Provinzen nämlich wurde damals von den Römern die Rechtspflege nicht in lateinischer, sondern in griechischer Sprache gehandhabt, Pilatus sprach griechisch), so bürgerte sich auch dieser ins Rabbinische ein אַנְטִידִיקוֹס. Wir sehen Kläger und Angeklagten zugleich auf dem Wege. Die Ausleger erinnern hier an die Gebräuche bei der römischen vocatio in ius. Bei derselben geschah vorher ein Sühneversuch inter parietes, inter disceptatores domesticos — wenn die Sache so nicht beigelegt wurde, forderte der actor den reus auf, mit ihm vor den Prätor zu gehen, und wollte er nicht, so konnte er ihn zwingen (rapere in ius, s. Adam, röm. Alterth. I. 405.). Auch bei den Griechen brachte der Kläger persönlich seine πρόσκλησις oder Vorladung ins Haus des Angeklagten, worauf dann die gerichtliche ἀνάκρισις erfolgte, bei welcher nothwendig beide Parteien zugleich erscheinen mußten. Hier haben wir nun aber an jüdische Rechtsgebräuche zu denken, da die Juden auch unter den Römern, mit Ausnahme der Capitalverbrechen, ihre eigene Rechtspflege hatten. Das jüdische Recht gebot nun, daß keine Anklage vom Richter angehört werden dürfte ohne Beiseyn des Verklagten (Gemara des Tr. Sanhedrin, ed. Cocc., c. 1. §. 10. Hottinger, Ius Hebr., p. 104.). Auch nach jüdischem Gebrauche läßt sich also erklären, warum wir auch hier Kläger und Beklagten zugleich auf dem Wege finden. *) — Die Rechtspflege wurde

*) Aehnlichkeit hat unsere Stelle mit einer St. im Jambl., Vita Pyth. c. 27., wo wir den Schiedsrichter μετ' ἑκατέρου τῶν ἀντιδίκων ὁδῷ προάγοντα finden.

Digitized by Google

bei den Juden, da sie großentheils in den Händen der Pharisäer war, mit vieler Nachsicht gepflogen, indem diese Secte in richterliche Milde ein großes Verdienst setzte (Josephus, antiqu. l. XIII. c. 10. Jost, Gesch. der Juden, III. S. 85.). Die Formen waren in der Regel zu Gunsten des Angeklagten. Jedoch waren andererseits theils die Sadducäer desto strengeren Rechtsprincipien zugethan, theils gab es natürlich auch bei jenen Ausnahmen. So kam es vor, daß einige pharis. Richter selbst Sühneversuche machten, oder die Parteien zur Ausgleichung unter einander aufforderten; dagegen wird uns auch eine strengere Partei erwähnt, deren Wahlspruch war: כל בוצע הרי זה חוטא „wer eine schiedsrichterliche Vermittelung stiftet, sündigt", denn — das Gericht ist Gottes המשפט לאלהים (s. Gemara Sanhedrin, ed. Cocc., c. 1. §. 2. und 3.). War mithin die Klage einmal angegeben, so war bei Richtern von dieser Gesinnung jede Möglichkeit eines spätern Vergleichs aufgehoben. *)

Unter diesen Umständen nun ermahnt Christus, doch schon wegen der irdischen Gefahr sich der Versöhnlichkeit zu befleißigen. **) Unter den Kirchenvätern hat Chrysostomus,

---

*) Chrysostomus: *πρὸ μὲν γὰρ τῆς εἰςόδου σὺ κύριος εἶ τοῦ παντός· ἐὰν δὲ ἐπιβῇς ἐκείνων τῶν προθύρων, οὐδὲ σφόδρα σπουδάζων δυνήσῃ τὰ καθ' ἑαυτὸν, ὡς βούλει, διαθεῖναι.*

**) Daß die Ermahnung zur Aussöhnung sich des term. *εὐνοεῖν* bedient, bene velle, bene cupere alicui, fällt auf. Es haben es daher auch wenige Uebersetzer geradezu so übersetzt. Erasmus z. B. hat: habeto benevolentiam, dagegen drücken die Vulg., der Syr., Luther, Beza und die Meisten bestimmter aus, daß Versöhnlichkeit gefordert werde: in gratiam redi, compone. Beza hat sich sogar zur Vermuthung verleiten lassen, ob nicht *συννοῶν* zu lesen seyn dürfte, welches indeß nie die Bedeutung von *ὁμονοεῖν* hat. Es ist zu bemerken, daß *εὐνοεῖν*, *εὔνους*, *εὐνοϊκός* eine ähnliche Bedeutung haben, wie unser „gut mit Einem stehen, in einem guten Vernehmen stehen", ebenso *εὐμενής*, *εὐμενικός*, daß sie also öfters mehr negativ das gespannte Verhältniß ausschließen, als positiv einen hohen Grad von Zuneigung bezeichnen, vergl. bei Polybius *εὐ-*

Digitized by Google

Hieronymus, unter den Reformatoren Zwingli*) den Ausspruch auf diese Weise gefaßt, von den Neueren hat ihn am meisten Dr. Paulus temporalisirt und zugleich trivialisirt. Nach ihm ist er eine Klugheitsmaaßregel für Christen, namentlich für Judenchristen, welche das Unglück haben sollten, in jener Zeit, wo noch Römer und Juden als Richter fungirten, in Processe verwickelt zu werden, wo sich dann nämlich voraussehen ließ, daß sie schwerlich ein gerechtes Gericht zu erwarten hätten.

Bei der ausschließlichen Beziehung auf bürgerlichen Schaden und bürgerliche Gefahr können wir aber hier nicht stehen bleiben, wie dieses selbst von Socin und Grotius anerkannt wird. Betrachtet man nur nicht den Ausspruch vereinzelt und außer dem Zusammenhange, setzt man ihn vielmehr zu dem vorhergehenden in Beziehung, so ist offenbar, daß man nicht nach so ernsten Motiven, wie sie V. 21—24. enthielt, ein so äußerliches erwarten darf, wie die lebenslängliche Gefängnißstrafe. Wer ferner überzeugt ist, daß der Ausspruch bei Lukas C. 12, 58. in irgend einer Gedankenverbindung stehe, wäre es auch, daß sie dem Lukas zugehörte, der muß dort nothwendig den Ausspruch parabolisch nehmen; warum denn nicht hier, wo er ungleich ungezwungener sich in den Zusammenhang einfügt? Gott parabolisch als König oder Richter darzustellen ist das allernatürlichste, da alle königliche Majestät und Autorität nur ein Strahl der seinigen ist, wie dies auch in der Anwendung der Parabel Luc. 18, 1. liegt. Daß Jesus

---

νοϊκῶς διακεῖσθαι πρός τινα l. V. c. 50. μεσιτεῦσαι τὴν διάλυσιν εὐνοϊκῶς l. II. c. 34. Wenn feindliche Mächte Friedensschlüsse machten, schworen sie sich in Zukunft ἀδόλως εὐνοήσειν τῷ ἄλλῳ, s. Elsner z. d. St.

*) Zwingli: ut sunt res humanae incertae et inconstantes, saepe fallunt iudicia, ut, qui se bonam causam habere putat, contra illum pronuncietur. Avocat ergo et absterret suos Christus a litibus, a periculo scilicet argumentum sumens: Saepe, qui ius optimum habet, causa cadit; saepe vincit, qui poena est dignus.

Digitized by Google

keine ausdrückliche Auslegung des paraboliſchen Ausdruckes beifügt, kann nicht Wunder nehmen. Erſtens ſprach er ja öfters in Gleichniſſen, die er erſt nachher den Jüngern auslegte (Marc. 4, 34.). Namentlich aber unterblieb die Deutung, wenn kürzere Ausſprüche und Ermahnungen in paraboliſche Form eingekleidet waren, und ſich die Deutung auch leicht von ſelbſt finden ließ, wie z. B. Matth. 9, 16. 17. 37. 12, 43—45. Ganz beſonders leicht ergab ſie ſich nun da von ſelbſt, wo die termini der Parabel zugleich diejenigen ſind, welche man für die Sache ſelbſt gebraucht, wie hier, wo Gott als Richter, die Verſchuldung des Menſchen als Schuld, der Kerker als die Strafe dargeſtellt wird — termini, welche ſonſt auch gebraucht werden, wenn von der Sache ſelbſt die Rede iſt. Wir haben ein ähnliches Beiſpiel Luc. 12, 42—48., wo Chriſtus, mit Beziehung auf das vorhergegangene Gleichniß vom Herrn und vom Knechte, vom Verhalten gegen die Mitknechte ſpricht, ohne eine Deutung der paraboliſchen Rede zu geben, da ja ſonſt der Menſch auch außer der paraboliſchen Rede als Knecht des höchſten Herrn bezeichnet wird, die Rede alſo ganz leicht verſtändlich war. Die von uns angenommene parabol. Bedeutung, welche ſo unmittelbar ins Auge fällt, iſt bei weitem von der Mehrzahl der Ausleger angenommen, von Calvin, Chemnitz, Caſtellio, Bengel, Michaelis, Kuinöl, Gratz, Olshauſen. Dagegen tritt uns in der älteren Kirche eine Mannigfaltigkeit von Deutungen entgegen, deren Unzuläſſigkeit aber ſchon dadurch ſich hinlänglich erweiſt, daß ſie ſo wenig in den Zuſammenhang der Stelle hineinpaſſen, wozu dann auch noch hinzukommt, daß, wenn der Erlöſer dieſe anderen Deutungen verlangte, die Beifügung einer ausdrücklichen Erklärung wohl wäre nothwendig geweſen. Am weiteſten verbreitet iſt in der alten Kirche die Erklärung des ἀντίδικος vom Teufel, wahrſcheinlich dadurch veranlaßt, daß derſelbe 1 Petr. 5, 8. ὁ ἀντίδικος ὑμῶν genannt wird. Sie findet ſich bei Clemens Alex. Strom. IV. p. 605., bei Origenes hom. 35. in Luc., bei Tertullian de anima, bei Ambroſius in Luc. XII. u. And. Am erträglichſten faßt ſie Clemens, wenn er an den Teufel denkt, inſofern

Digitized by Google

derselbe durch böse Menschen uns entgegenwürkt. Die meisten Anderen fassen aber das benevolum esse diabolo so auf: der Teufel muß desto mehr Strafe leiden, je mehr es ihm gelingt, uns zum Bösen zu verführen; wer also den Reizungen zum Bösen nicht nachgiebt, ist gütig gegen den Teufel. Andere, deren Hilarius gedenkt, verstehen unter dem ἀντίδικος das πνεῦμα, mit dem sich die σάρξ befreunden soll, um nicht der Strafe übergeben zu werden, und gingen dabei wahrscheinlich von Röm. 7, 22. 23. aus. Wiederum Andere, die Clemens bestreitet, verstanden dagegen unter dem ἀντίδικος die σάρξ, so auch Isidorus Pelus. l. I. ep. 80. Augustin ließ sich von der richtigen Erklärung durch das Bedenken abbringen, daß ja doch nicht ein menschlicher Widersacher uns dem göttlichen Gericht übergeben könne, da dieser wiederum selbst von Gott gerichtet werde, auf welches Bedenken bereits Hilarius die richtige Antwort giebt. *) Augustin schlägt daher vor, Gott unter dem ἀντίδικος zu verstehen: resistit enim peccatoribus, et, quibus resistit, recte dicitur eorum adversarius, oder auch die lex Dei. **) Der Sache nach identisch damit ist die Erklärung des Euthymius, daß der Widersacher das Gewissen sei. Bei einer tieferen Auffassung dieser Deutung und der von uns angenommenen fallen beide zusammen, denn der von uns gekränkte Widersacher übergiebt uns ja dem göttlichen Gerichte nur kraft des göttlichen Gesetzes.

Wir haben bis hieher die Bedeutung der paraboliſchen Rede nur im Allgemeinen angegeben, erwägen wir nunmehr die einzelnen Theile derselben. Hier bietet sich uns nun jene

*) Hilarius: adversario tradente nos iudici, quia manens in eum simultatis nostrae ira nos arguit. Coccejus: sunt qui possunt suspirare adversum nos aut etiam desiderare nostram charitatem, qui, si non fiant nostri patroni et benedicant nobis (Luc. XVI. 9. Iob. XXXI. 29.), erunt accusatores nostri Deo illorum causam suscipiente (Matth. XXV. 45.).

**) Die letztere Erklärung führt er namentlich durch in Sermo 251. Vol. V. 722. So hat Olshausen auch Luc. 12, 58. unter dem ἀντίδικος das göttliche Gesetz verstanden.

Digitized by Google

alte Streitfrage dar, in wie weit die einzelnen Theile der Gleichnisse Christi bedeutsam seien. Von Chrysostomus herab ist die Regel fortgepflanzt worden, daß nicht alles in einer parabolischen Rede für bedeutsam gehalten werden dürfe, daß vielmehr einiges in den Gleichnissen nicht um der παραπίδασις (d. h. um des Angedeuteten) willen dastehe, sondern um der παράθεσις willen, d. h. um den bedeutungsvollen Seiten der Parabel mehr den Charakter einer würklichen Geschichte zu verleihen. Diese Regel muß nun ohne Zweifel anerkannt werden; die Parabel stellt ja die höhere Wahrheit in Vorgängen des gewöhnlichen Lebens dar. Um nun derselben die Anschaulichkeit des gewöhnlichen Lebens zu geben, wird der Erzähler nicht umhin können, zu individualisiren und eben dadurch manche Züge einzumischen, deren er nach der Absicht der Parabel eigentlich nicht bedurfte. So ist z. B. in der Parabel von dem verlorenen Groschen die Absicht des Erlösers, die treue Sorge, mit welcher Gott dem in der Sünde verlorenen Menschen nachgeht, darzustellen. Indem er nun ein Beispiel aus dem gewöhnlichen Leben aufgreift, wo ein solches sorgfältiges Suchen vorkommt, ist er genöthigt, gerade eine Hausfrau zu wählen, die da sucht, das Anzünden des Lichtes zu erwähnen, eine Münze, wie gerade die Drachme ist (nicht eine größere, denn die verliert sich nicht so leicht im Haushalte — nicht eine kleinere, wie der quadrans, denn nach dem sucht man nicht so ämsig) u. s. w., da das sorgfältige Suchen, wenn es unter den Menschen vorkommt, gerade mit diesen individuellen Zügen sich verbunden findet. Andererseits wird jedoch zugegeben werden müssen, daß ein Gleichniß in dem Maaße vollkommen gewählt ist, als es nach allen Seiten hin möglichst beziehungsreich ist, und deshalb muß der Ausleger auch von vorn herein bei den Gleichnißreden Christi darauf ausgehen, bei den einzelnen Zügen Bedeutung vorauszusetzen und nur dann davon abzusehen, wenn dieselbe sich entweder nicht ungezwungen ergiebt, oder wenn sich deutlich zeigen läßt, daß dieser oder jener Zug nur um der Veranschaulichung willen gewählt wurde. Nach diesen Grundsätzen über die Auslegung der Gleichnisse Christi verfahren wir denn auch hier. Der Be-

Digitized by Google

leidiger wird mit seinem ἀντίδικος auf dem Wege zum Richter befindlich dargestellt, der Weg — das Bild des Lebensweges, welcher schon im A. T. „der Weg aller Menschen“ und „der Weg, den Niemand wiederkommt“ heißt 1 Könige 2, 2. Hiob 16, 22. — Auch die Diener, welche des Richters Befehle ausführen, werden wir hier nicht als bedeutungslose Individualisirung ansehen können. In dem Gleichnisse von dem Unkraute erklärt der Herr, wo er die Auslegung giebt, die Schnitter ausdrücklich für die Engel (Matth. 13, 39.), und wo er vom Weltgerichte redet, spricht er wiederum von den Engeln als den Dienern Gottes (Matth. 13, 49. 24, 31. vgl. 1 Thess. 4, 16.). — Nun bleibt uns noch der wichtigste Zug der parabol. Rede übrig, das Gefängniß und das Bezahlen des letzten Hellers. Daß das Gefängniß einen jenseitigen Strafort oder einen Strafzustand bezeichne, ist offenbar. Es entsteht indessen hier die Frage, ob es Bezeichnung des Ortes oder Zustandes der ewigen Pein sei oder der vorübergehenden Läuterung. Dies Letztere ist die Ansicht der katholischen Ausleger, an welche sich hier Olshausen anschließt. Nach Olshausens Erklärung ist φυλακή der Scheol oder Hades. Olshausen, wie auch schon mehrere katholische Ausleger, behandelt φυλακή nach 1 Petr. 3, 19. geradezu als terminus techn. für die Bezeichnung des Mittelzustandes. Wäre es ein terminus techn. dafür gewesen, so dürfte man allerdings hier annehmen, daß der Erlöser gerade an dieser St. mit Absicht dieses Wort gewählt habe. Daß indeß φυλακή nichts anderes als gerade jenen Mittelzustand bezeichnet habe — nach katholischer Fassung das Fegefeuer — ist doch sehr zweifelhaft. Unsere Lexicographen weisen ihm freilich die Bedeutung tartarus an, und zwar nach den zwei Stellen 1 Petr. 3, 19. und Offenb. 20, 7. In der letzteren Stelle ist es nun freilich, wie in jenem Cap. der Offenb. V. 3. zeigt, Bezeichnung des ἄβυσσος — allein doch, aller Wahrscheinlichkeit nach, eben nur, insofern der ἄβυσσος in diesem Falle zum Gefängniß diente. Und eben dies möchte auch 1 Petr. 3, 19. der Fall seyn, wo zumal φυλακή nicht den Artikel hat. In den Apokryphen kommt dieser Name nirgends vor, auch nicht in der von Bretschneider s. v. φυλακή

Digitized by Google

citirten Stelle Acta Thomae §. 10. *) Wenn sich nun aber auch nicht nachweisen läßt, daß ἡ φυλακή als terminus techn. für den Hades in Umlauf gewesen sei, so kann doch nicht geläugnet werden, daß nach den sonstigen Vorstellungen vom Hades derselbe auch geradezu den Namen ἡ φυλακή hätte führen können. Es ist ja namentlich aus dem Evangelium des Nikodemus die Ausmalung des Hades mit Pforten, Schlössern, Riegeln u. s. w. hinlänglich bekannt (ed. Thilo, p. 715. Anmerk.). Die νεκροί heißen daselbst δεδεμένοι (c. 21.), auch im N. T. heißt es außer jener Stelle 1 Petr. 3, 19. auch 2 Petr. 2, 4. u. 9., daß die bösen Geister und die Gottlosen aufbewahrt werden (τηρεῖσθαι) bis zum Gerichtstage, und bei den griech. Vätern kommt der Hades als δοχεῖον τῶν ψυχῶν vor. Immer jedoch würde man — auch φυλακή als terminus technicus angenommen — dazu auf keine Weise berechtigt seyn, mit Olshausen apodiktisch zu sagen: „die φυλακή, welche nie den Ort der ewigen Strafen bezeichnet.“ Daß nämlich eben so wohl der Ort der ewigen Strafe mit diesem Worte hätte bezeichnet werden können, folgt schon daraus, daß ja die γέεννα ebenfalls in den Hades verlegt wird, und wollte man sie auch wo anderswhin verlegen, so wird man zugeben müssen, daß das „gebunden und ins Gefängniß geworfen werden“ immer eben sowohl ein Bild für unvergängliche als für vergängliche Strafe seyn konnte. Die Katholiken haben freilich — und so wird es vielleicht auch Olshausen thun — urgirt, daß eine custodia doch eben nur eine Aufbewahrung bis zu einem bestimmten Zeitraume anzeige. Will man jedoch den Begriff custodia so urgiren, so stellen wir dann auch den juristischen Grundsatz auf: carcer non est in poenam sed in custodiam peccati, und leiten die Folgerung daraus ab, daß, weil dieser Mittelzustand überhaupt gar kein Strafleiden ist, auch nichts darin abbezahlt werden könne.

*) In c. 45. der Acta Thomae heißt es freilich von Christus: ὁ δὲ ἡμᾶς κρινόμενος, καὶ φυλακιζόμενος ἐν δεσμοτηρίῳ, jedoch ist es noch zweifelhaft, ob dort unter dem δεσμοτήριον der Körper oder der Hades zu verstehen sei.

Digitized by Google

Richtiger sagen wir, daß das Gebunden- und Gefangenseyn ganz allgemein Bild des gehemmten, unbehaglichen Zustandes ist. So heißt es denn auch im N. T. Br. Judä V. 6., daß die bösen Geister noch einem zukünftigen Gerichte aufbehalten werden, ihre δεσμοὶ aber heißen δεσμοὶ ἀΐδιοι. Matth. 22, 13. ist im Gleichnisse ebenfalls von einem Gebundenwerden, auf welches dann das Hinausstoßen in die Finsterniß folgt, die Rede. So sagt Josephus, Antiqu. XVIII. 1, 3., daß nach der phariſ. Lehre die Seelen der Bösen in einen εἱργμὸς ἀΐδιος kommen, und Chrysostomus homil. V. ad Antioch. nennt die Höllenstrafen: τιμωρίας ἀθανάτους, τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον, τὰ δεσμὰ τὰ ἄλυτα. Sieht man also bloß auf das Wort φυλακή, so wird es eben sowohl eine Bezeichnung eines temporären als eines ewigen Strafortes oder Strafzustandes seyn können. Daher ist von den kathol. Apologeten der Beweis für die temporäre Strafe mit viel mehr Recht auf die Worte ἕως ἂν κτλ. gestützt worden. Ist es nicht ganz deutlich — fragt zuerst Bellarmin — daß hier dem Bezahlen der Schuld ein Terminus gesetzt wird, mit dessen Eintritt dann auch die Strafe aufhört? Augustin hat, auf Psalm 110, 1. und Matth. 1, 25. gestützt, behaupten zu dürfen geglaubt, daß donec auch den terminus post quem bezeichne. Bellarmin entgegnet: „Wenn es heißt: non cognoscebat eam, donec pareret, so folgt daraus nichts weiter, als daß sie einst gebären würde, oder wenn es heißt: sede a dextris meis, donec ponam, so folgt daraus weiter nichts, als daß Gott einst würklich zu Füßen legen würde. So steht auch hier der Schluß fest, daß einst würklich bezahlt werden werde.“ Gegen diese Argumentation vertheidigen sich nun die luther. Theologen Chemnitz (Exam. Concil. Trid. III. 568.), Gerhard (Loci th. T. XVII. 316.), wie schon Augustin mit der Behauptung, daß donec auch den terminus post quem in sich schließe. Büchner in seiner Concordanz erweist dies am schlagendsten durch 1 Sam. 15, 35. 2 Sam. 6, 23. „Michal hatte kein Kind bis an den Tag ihres Todes“, ergo niemals — allerdings, weil man nämlich nach dem Tode nicht mehr gebäh-

Digitized by Google

ren kann; aber eben so wird hier aus der Angabe des Terminus das Gegentheil folgen, nämlich: „wer würklich den letzten Heller bezahlt hat, kommt aus dem Gefängniß.“ Auf natürlicherem Wege beseitigten die reformirten Erklärer, wie Beza und Spanheim, denen unter den Lutheranern sich schon Glassius (Phil. sacra, p. 964.) anschloß, den Einwand der Vertheidiger des Fegefeuers. Sie fragten nämlich ganz einfach, ob man zu der Voraussetzung berechtigt sei, daß der Schuldner im Stande seyn werde, die Schuld zu tilgen? Wie im Französischen payer jusqu' au dernier denier, im Latein. ad nummum solvere, ad extremum assem solvere, in assem vendere (Cicero, ad Atticum, l. V. ep. 21., Horaz, ep. 2, 2.) und im Deutschen „bis zum letzten Heller bezahlen“, so sei der Ausdruck auch hier ein sprüchwörtlicher *), der den summus rigor legis bezeichne und bei dem eben deswegen das nicht Bezahlen-Können vorausgesetzt sei. Andere von derselben Münze des Quadrans oder teruncius hergenommene Sprüchwörter bei den Römern sind: Croesi pecuniae teruncium addere; ne teruncium quidem insumsit. Es könnte nun freilich Jemand den Einwand machen, in dem Munde des Gottessohnes müsse jedes Wort in seinem eigentlichsten Sinne, in seiner ursprünglichen Bedeutung genommen werden; allein die Sprache des Gottessohnes ist doch auch andererseits eine menschliche und landesübliche. Oder wer wollte, wenn Christus weissagt, daß bei der Zerstörung Jerusalems nicht λίθος ἐπὶ λίθῳ (Luc. 19, 44.) bleiben werde, darauf die Behauptung gründen, daß nach der Zerstörung Jerusalems niemals mehr zwei Steine auf einander gefunden worden seien! Vgl. das über die Hyperbeln im N. T. zu V. 29. Bemerkte. — Daß die Phrase ἕως ἂν ἀποδῷς κτλ. würklich das nicht Bezahlen-Können des Schuldners voraussetzt, wird überdies durch die Parabel C. 18. über allen Zweifel erhoben, wo der

*) Recht gut spricht auch über das Proverbialische des Ausdruckes an unserer Stelle J. Gronovius in seinem vortrefflichen antiquarischen Werke de sestertiis, l. 4. p. 336.

Digitized by Google

Unversöhnliche V. 34. ebenfalls in den Kerker geworfen wird von seinem Herrn „bis daß er bezahlete alles, was er schuldig war“ und aus V. 25. hervorgeht, daß derselbe unfähig war zu bezahlen. Wer sich daher nicht befriedigen wollte, den Ausspruch unbestimmter zu fassen und für die laxere proverbialische Bezeichnung des summus rigor legis anzusehen, der würde demnach vielmehr genöthigt seyn, mit den Protestanten in dieser Stelle die ewige Verdammniß zu finden. Uebrigens ist bei allen solchen Strafbestimmungen, wie ja auch oben V. 22., festzuhalten, daß sie das Verhältniß Gottes zur Sünde an sich und abgesehen von der Würkung der Erlösung betrachten. Von der ewigen Verdammniß erklärt den Ausspruch auch Theophylakt zu Luc. 12.: *εἰ γὰρ ἄχρι τότε εἰς Φυλακὴν ἐσόμεθα ἄχρις ἂν τὸ ἔσχατον λεπτὸν ἀποδῶμεν, οὐδέποτε δὲ μέλλομεν ἀποδοῦναι, πρόδηλον ὡς ἀΐδιος ἡ κόλασις ἔσται.* Eben diese Erklärung findet sich auch bei einer großen Anzahl von katholischen Schriftstellern, in der glossa interlin. bei Beda, Ferus, Jansenius u. s. w., worüber Gerhard und Spanheim dub. 144. zu vergleichen.

V. 27. 28. Von hier an geht der Erlöser zu den Geboten über, welche das Eheverhältniß betreffen. Der Ordnung des Decalogus folgend erwähnt er nach dem sechsten Gebot (nach Zählung der Reformirten) über den Todschlag das siebente über den Ehebruch. Dort hatte Christus zuerst die tiefere Erklärung des Gebotes gegeben, und dann V. 23—26. Ermahnungen angefügt. Aehnlich auch hier in V. 29. 30. Darauf aber schließt sich hier V. 31. 32. noch eine zweite *πλήρωσις* des Gebotes vom Ehebruch an. Soll nämlich dasselbe in seinem ganzen Umfange gefaßt werden, so gehört auch jede Lösung der Ehe, außer wo sie bereits factisch durch den Ehebruch eingetreten ist, mit hinein.*) — Zuvörderst nun giebt der Erlöser eine ähnliche *πλήρωσις* des Gebotes wider die *μοιχεία* wie die des

*) Nur wenige Interpreten haben den Zusammenhang von V. 27—32. aufgefaßt, der doch so unläugbar ist, und dessen Auffassung so viel zum genaueren Verständniß von dem über die Ehescheidung Gesagten beiträgt.

Digitized by Google

des Gebotes wider den φόνος, nämlich: „die Uebertretung des Gebotes fängt früher an als ihr meint, bereits mit der innern Lust.“

Wir müssen bei der Erklärung von den Worten πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι ausgehen, da die Auffassung derselben die des ganzen Satzes bedingt. Ἐπιθυμεῖν γυναικός hat im griech. Sprachgebrauche den bestimmten Sinn: amore sive honesto sive turpi exardere. Ἐπιθυμία bezeichnet bekanntlich insbesondere die cupiditas veneris, und ist daher selbst decente Bezeichnung der Schaamtheile, Xenophon Cyrop. 7, 6, 63. ed. Born.; das Verbum z. B. in folgenden Stellen: Plut. terrestriane an aquatilia etc. c. 18. τὸν δὲ ἐν Αἰγύπτῳ παιδεραστοῦντα χῆνα καὶ τὸν ἐπιθυμήσαντα Γλαύκης τῆς κιθαρῳδοῦ κριόν .... ἀφίημι. Artemidorus Oneirocrit. I., c. 76.: ἐρωτικῶς διακείμενός τις καὶ ἐπιθυμῶν τῆς γυναικος. Xenophon, Conviv. c. 4. §. 63. 64.: ἔναγχος δὲ δήπου καὶ πρὸς ἐμὲ ἐπαινῶν τὸν Ἡρακλεώτην ξένον, ἐπεί με ἐποίησας ἐπιθυμεῖν αὐτοῦ, συνέστησάς μοι αὐτόν. — Ὁ γὰρ οἷός τε ὢν γιγνώσκειν τε τοὺς ὠφελίμους αὑτοῖς καὶ τούτους δυνάμενος ποιεῖν ἐπιθυμεῖν ἀλλήλων .... Gerade so im Lateinischen cupere. *) Es entsteht nun die Frage, wie wir πρός an unserer Stelle aufzufassen haben. Die Ausleger älterer und neuerer Zeit sind darüber uneinig, ob es Bezeichnung des eventus sei, also dem Sinne nach gleich ὥστε, wie bei weitem die Meisten angenommen haben, oder ob der Begriff des Zweckes oder der damit verwandte des Grundes festzuhalten sei „in der Absicht, um.“ **) Es wäre nun allerdings wohl denkbar, daß, wie das verwandte εἰς τό mit dem

*) Die Münstersche hebräische Uebersetzung des N. T., wie auch die neueren zwei Londoner haben ἐπιθυμεῖν hier durch תַּחְמֹדָה übersetzt; das rabb. שׁוּקָה, woher תְּשׁוּקָה 1 Mos. 3, 16., wäre bezeichnender.

**) Bei weitem die Meisten nehmen es = ὥστε, von den Aelteren s. Glassius, Philol. sacra, p. 1056. und selbst der subtile Bengel bemerkt: particula ad determinat rationem intuitus. Ebenso unter den Neueren Kuinöl, Paulus, Henneberg.

Digitized by Google

Infinitiv zur Bezeichnung des eventus sowohl als des Endzweckes dient, dasselbige auch der Fall gewesen wäre bei πρός. Mit Substantiven verbunden ist dies ja öfter der Fall, vergl. z. B. ἀσθένεια, ἁμαρτία πρὸς θάνατον Joh. 11, 4. 1 Joh. 5, 16. Auch in der aramäischen Sprache konnte Jesus sich so ausdrücken, daß der Sinn zweifelhaft war. Er konnte freilich die Absicht bestimmt ausdrücken durch לְשׂוּם דְּ oder בְּגַלַל דְּ, er konnte sich aber auch des בְּדִי oder des bloßen לְ bedienen, welches die Bedeutung von eo ut und von ita ut vereinigt. In den Stellen des N. T. jedoch, wo man in πρός mit dem Infinitiv die Bedeutung von ita ut zu finden meint, ist unbedenklich die von eo ut vorzuziehen, wie Marc. 13, 22. Weder in der LXX. — wo gerade לְמַעַן mit πρός übersetzt ist Jer. 27, 10. 32, 29. 35. — noch im N. T. ist mir eine Stelle vorgekommen, wo πρός mit dem Infinitiv den Zweckbegriff verloren hätte, und ein reines ὥστε geworden wäre. Bei Matthäus selbst vergl. C. 6, 1. 13, 30. 23, 5. 26, 12. Da nun der Evangelist den Gebrauch von ὥστε kennt und es anderwärts setzt, warum hätte er es hier nicht gethan, warum nicht wenigstens εἰς τό gebraucht? Unter diesen Umständen müssen wir es als entschieden ansehen, daß πρός den inneren Endzweck bezeichnet. Manchem dürfte es nun auffallen, daß Christus hier das ἐπιθυμῆσαι als das außer dem Menschen liegende Ziel darstellt, um dessen willen das Ansehen Statt findet. Man könnte auf den Gedanken kommen, πρός in der Bedeutung wegen als Bezeichnung der inneren Ursache anzusehen: quoniam concupiscit eam. Allein dies wäre falsch, denn πρός mit dem Accus. in der Bed. wegen bezeichnet stets die Rücksicht und muß sich in diesen Begriff auflösen lassen. Es ist dann immer so viel wie ἀποβλέπων πρός τι, vgl. Matth. 19, 8. Sollte die innere Ursache angezeigt werden, so würde πρός mit dem Gen. stehen müssen, wie die Griechen sagen πρὸς τοῦ πάθους κινεῖσθαι d. i. „von einer Richtung her", Herm. zu Viger, S. 862. Hätte Christus gesagt πρὸς τοῦ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν, so würde der Nachdruck, der jetzt auch auf dem βλέπειν liegt, gänzlich auf ἐπιθυμῆσαι übergehen. Der Gedanke in der jetzigen Form ist von dem bei der anderen Form

Digitized by Google

nicht wesentlich verschieden, denn wer da ansieht, um die Lust zu erwecken, der muß sie schon vorher als die causa impellens besessen haben. In der jetzigen Form wird aber die Versündigung noch stärker, es ist von der Lust die Rede, welche sich steigern will, und außerdem tritt jetzt das unreine Ansehen in schärferen Gegensatz zu der äußern bestimmten That des Ehebruchs. Es steht nicht sowohl die ἐπιθυμία an sich der ἐπίμιξις selbst gegenüber, sondern das βλέπειν μετ' ἐπιθυμίας, welches durch die Stufen der αἰσχρολογία und der ἅψις ἀναίσχυντος hindurch sich bis zur Ausübung der ἐπίμιξις steigert.

Wiewohl wir nun πρός nicht = ὥστε nehmen, so müssen wir doch, da jene andere Erklärung so weit verbreitet ist, uns fragen, wie bei ihrer Annahme die Stelle aufzufassen seyn würde. Der Sinn wäre alsdann: „wer ein Weib ansieht, so daß dabei zufälliger Weise die unreine Lust entsteht.“ Faßte man es so auf, so glaubte man sich genöthigt, einschränkende Bedingungen hinzuzufügen, da man nicht annehmen konnte, es sei des Heilandes Meinung gewesen, jedes zufällige Erwachen der Lust so streng zu rügen. So spricht der Verfasser des opus imperf. von einer duplex voluntas hominis, altera carnis, altera animae, von welcher letzteren die συγκατάθεσις ausgehe, und diese anima sei hier angeredet. Hieronymus, nach stoischem Sprachgebrauche die Sünde als νόσημα behandelnd, unterscheidet im Commentar zu dieser Stelle, wie auch an anderen Stellen seiner Schriften, zwischen der προπάθεια und dem πάθος: propassio licet initii culpam habeat, tamen non tenetur in crimine; ergo qui viderit mulierem et anima eius fuerit titillata, hic propassione percussus est; si vero consenserit et de cogitatione affectum fecerit — de propassione transivit ad passionem et huic non voluntas peccandi deest, sed occasio. Ebenso verlangt der Verfasser der responsiones ad orthod., daß zur ἐπιθυμία, wenn sie schuldig seyn soll, die συγκατάθεσις dazu kommen muß. Von dieser Ansicht aus statuirt die römische Kirche im Tridentinischen Concil sess. V. c. 5.: manere in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta

Digitized by Google

synodus fatetur, quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus sed viriliter per Christi gratiam repugnantibus non valet, quinimo, qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum actuale, quod vere et proprie in renatis peccatum sit; sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Einstimmig damit die Socinianer, s. Volkel de vera religione IV. 17. Anders die protestantische Kirche, welche die concupiscentia zwar bei den Gläubigen als peccatum veniale betrachtet, aber dennoch als würklich strafbare und vor Gott verwerflich machende Sünde. Luther, wenn gleich nicht dogmatisch scharf, aber doch practisch tief und naiv zu unserer Stelle: „Doch muß man's hier auch nicht so enge spannen, obgleich Jemand angefochten wird und fühlet, daß sich solche Lust und Begierde zu einer anderen reget, daß er darum sollte verdammt seyn. Denn ich habe oft gesagt, daß nicht möglich ist, in Fleisch und Blut ohne sündliche, böse Neigung zu leben, nicht allein in diesem Stücke, sondern auch wider alle Gebote. Darum haben hier die Lehrer einen solchen Unterschied gesetzt, dabei ich's auch lasse bleiben, daß ein schlechter Gedanke ohne Bewilligung nicht sei eine Todsünde. Es ist nicht möglich, wenn dich Einer beleidigt hat, daß nicht das Herz sollte fühlen oder bewegt werden, und anheben zu wallen, sich zu rächen. Aber das ist noch nicht verdammlich, wenn es nur nicht beschleußt und ihm vorsetzt, Schaden zu thun, sondern solcher Reizung widerstehet. Also auch in diesem Falle, daß der Teufel nicht sollte ins Herz schießen mit bösen Gedanken und Lust, ist nicht möglich zu wehren; aber da siehe zu, daß du solche Pfeile nicht stecken und einwachsen lassest, und wegwerfest, und thuest, wie vorzeiten ein Altvater gelehrt hat: Ich kann nicht wehren, daß mir ein Vogel über den Kopf fliege, aber das kann ich wohl wehren, daß sie mir nicht im Haar nisten oder die Nase abbeißen. Also stehet es nicht in unserer Macht, dieser oder anderer Anfechtung zu wehren, daß uns nicht Gedanken einfallen; wenn

Digitized by Google

man's nur beim Einfallen bleiben läßt, daß man nicht einlasse, ob sie gleich anklopfen, und wehre, daß sie nicht einwurzeln, damit nicht ein Vorsatz oder Bewilligung daraus werde. Aber nichts weniger ist es gleichwohl Sünde, aber in die allgemeine Vergebung gefaßt — — —." Recht gut auch hier der treffliche Chemnitz: gradus esse differentes in peccatis, non est dubium; sicut veteres non inutili illa distinctione suggestionis, delectationis, consensus, imaginationis et operis ostenderunt. Sed Christus ut ostendat perfectam impletionem legis nobis in hac naturae corruptione impossibilem esse, asseverat hoc loco: ipsam cordis concupiscentiam per se esse peccatum et quidem ita, ut sola cordis concupiscentia homo reus fiat fornicationis coram Deo. — Christus ostendit .... reatum concupiscentiae in iudicio Dei eundem esse, qui est adulterii, quod scilicet maledictioni Dei obnoxios reddit, licet pro differentia peccatorum in ipsa etiam maledictione gradus sint. Sicut igitur Ioannes dicit: qui odit fratrem, homicida est, ita Christus hoc loco, qui concupiscit mulierem, adulter est. Gesetzt, daß in unserer Stelle πρός soviel wäre wie ὥστε, so müßte man nun gewiß dieser protestantischen Ansicht beitreten. Einmal nämlich ist ja doch die Annahme, daß hier nur die mit der συγκατάθεσις verbundene ἐπιθυμία gemeint sei, bloß Voraussetzung; sodann möchte man aus V. 29. 30. leicht die Folgerung ableiten können, daß vorher von der ἐπιθυμία im Allgemeinen die Rede gewesen sei; endlich, was die Hauptsache ist, läßt sich nicht läugnen, daß nach der Schrift die ἐπιθυμία schlechthin als ἁμαρτία betrachtet wird. Wenn die röm. Kirche sagt, daß an Stellen wie Röm. 6, 19. 7, 7. 14. u. 8, 2. die concupiscentia den Namen ἁμαρτία, ἀνομία nur per meton. consequentis pro antecedente führe, so ist darin eben soviel Wahrheit, als in den meisten ähnlichen Metonymien. Wenn überdieß nach 1 Joh. 3, 4. der Begriff der ἁμαρτία durch die ἀνομία ausgedrückt wird, so gehört auch unbedingt alles, was wider den göttlichen Willen ist, in das Gebiet der Sünde, wie denn nicht leicht ein frommer Christ gefunden wer-

Digitized by Google

den wird, der sich nicht im Gebete vor Gott seiner bösen Lust schäme; des absolut Unschuldigen aber schämt man sich nicht, cf. Gerhard's loc. theol. T. V. p. 17 ff.

Nach unserer Auffassung brauchen wir indeß in diese ganze Untersuchung nicht weiter einzugehen. Bezeichnet nämlich πρός den Endzweck, so ist hier nicht von einem unwillkürlichen ἐξυπνίζεσθαι der Lust die Rede, sondern, nach bereits erwachtem πάθος, von einem absichtlichen κινεῖν καὶ διαγρυαίνειν desselben. Das βλέπειν ist hier nicht ein zufälliges Erblicken, ein solches, von dem das ut vidi, ut perii der Alten gilt, sondern ein ἀτενίζεσθαι ὀξύτερον, *) wie denn auch die als Glosse entstandene Lesart ὁ ἐμβλέπων oder ἐμβλέψας dieses ausdrückt, und ist als die erste Stufe auf der Linie der äußeren That zu denken, auf deren letzter der Ehebruch selbst liegt. Es ist ein βλέπειν nach dem Grundsatze: casso saltem delectamine amare liceat, si potiri non licet. Die Griechen haben dafür die besonderen termini ἐποφθαλμιᾶν, κακῶς ἰδεῖν, κακοσχόλως ἰδεῖν, περιέργως ἰδεῖν. In der LXX. heißt es in der Geschichte Josephs 1 Mos. 39, 7.: ἐπέβαλεν ἡ γυνὴ τοῦ κυρίου αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς ἐπὶ Ἰωσήφ. vergl. das häufig gebrauchte rabbinische נתן עֵינַיִם pascere oculos und von biblischen Stellen Hiob 31, 1. Ezech. 6, 9. 23, 16. Sprüchw. 23, 33. Sirach 9, 5. 8. 2 Petr. 2, 14. **) Dieses absichtliche Nähren der Lust findet auch ganz bestimmt Chry-

*) Βλέπειν ist von seinen Synonymen so unterschieden, daß es unserem deutschen blicken am nächsten kommt (Döderlein, lat. Synonyme, IV. 317.) und diese ursprüngliche Bedeutung liegt auch hier zu Grunde „einen Blick auf eine Frau werfen", so 1 Kor. 1, 26. 10, 18.: βλέπετε τὴν κλῆσιν ὑμῶν „werfet einen Blick auf eure Berufung." vergl. Tittmann de Synon. N. T. p. III.)

**) Viele Stellen, wo das sunt oculi in amore duces ausgedrückt ist, haben Pricäus, Grotius, Wetstein gesammelt. Aus dem Talmud Jerusch. gehört hieher die Stelle Berach. c. 1. f. 3. עֵינָא וְלִבָּא תַּרְסַיֵּי דְּחִטָּאָה „Auge und Herz sind die beiden Unterhändler der Sünde." Und bei Ben Syra heißt es יֵצֶר לֵב אַחַר עֵינָיו מִי הִבְדִּיל בֵּינוֹ לְבֵין הַמָּוֶת:

Digitized by Google

sy Clemens und Augustin in der Stelle. Den Erstere wirft sich die Frage auf, warum hier, wie bei der ὀργή, das εἰκῇ hinzugesetzt sei, da doch die ἐπιθυμία eben so wenig als die ὀργή unter allen Umständen sündlich, vielmehr im Ehestande gestattet sei und göttlichem Zwecke diene: ἵνα τὸ γένος ἡμῶν συγκρατῆται ταῖς τοιαύταις διαδοχαῖς — und beantwortet dieselbe recht gut, indem er sagt, hier sei von einem πυλλέγων ἑαυτῷ τὴν ἐπιθυμίαν die Rede, mithin von einem solchen, der ohne allen Zweifel Unrecht thue. *) Und Augustin drückt den Endzweck ganz bestimmt aus, indem er sagt: qui hoc fine et hoc animo attenderit, ut eam concupiscat. — Es wird nun noch der Einwand erhoben, daß sich nicht denken lasse, daß jene pharisäischen Gesetzlehrer, denen Christus durchgängig seine πληρώσεις der mosaischen Gebote gegenüberhalte, hätten verkennen sollen, daß die ἐπιθυμία an und für sich schuldig mache, da ja doch das 10te Gebot das: „du sollst nicht begehren", aufs deutlichste ausspreche, daß auch schon die Begierde unrein ist. Wenngleich indessen unsere Theologen, wie auch Luther, bei dieser Gesetzesstelle bemerken: „er will vornehmlich das Herz rein haben", so war doch jenes Gebot zunächst, wie auch Lucher anerkennt, gegen die Mißgunst gerichtet und in dem Sinne wird es auch von den jüdischen Commentatoren, z. B. von Aben-Esra nicht gut ausgelegt. Wie vieles steht übrigens nicht deutlich genug in der Bibel, was in alter und neuer Zeit die Pharisäer und Schriftgelehrten nicht herauslesen! Es giebt ja zu allen Zeiten Leute, die Augen haben und sehen nicht (Matth. 13, 14.). Im Talmud finden wir beide Meinungen nebeneinander, daß die Lust Sünde sei, und das Gegentheil. Da heißt es einmal in Tr. Kidduschin f. 40. 1. מַחְשָׁבָה רָעָה אֵין הַקָּבָה מְצָרֶפָה לְמַעֲשֶׂה „den bösen Gedanken rechnet Gott nicht als That an", und das andere Mal Tr. Joma f. 29. 1. הִרְהוּרֵי עֲבֵירָה קָשִׁין מֵעֲבֵירָה „Gedanken an Uebertretung sind schlimmer als die Uebertretung selbst." Wie sehr auch bei gebildeten Juden das Bewußtseyn der Sträflichkeit der Lust

*) Euthymius: ηὐτομόλησε πρὸς τὴν ἐπιθυμίαν.

Digitized by Google

schwinden konnte, zeigt übrigens auch Kimchis Anm. zu Ps. 66, 18. auf eine auffallende Weise.

Es frägt sich noch, ob wir γυνή an dieser Stelle im Sinne von γαμετή nehmen und allein auf die Ehefrau einschränken sollen, wie es von Erasmus, Piscator, Maldonat, Grotius, Wetstein geschieht, oder ob es ganz allgemein stehe, wie auch die Vulgata hier mulier hat und ebenso Euthymius, Beza, Er. Schmidt, Rosenmüller, Fritzsche. Nimmt man es allgemein, so hat μοιχεύειν, wie auch sonst bei den Griechen und auch moechari bei den Lateinern, ebenfalls die allgemeinere Bedeutung von πορνεύειν, ἑταιρεῖν, stuprare. Halten wir uns streng an den Endzweck Christi, von dem bestimmten von ihm aufgeführten Gebote die πλήρωσις zu geben und die darin genannte Sünde bis auf ihre letzte Wurzel zu verfolgen, so kann γυνή und μοιχεύειν hier nur in dem engern Sinne gebraucht seyn. „Der Ehebruch, will Christus sagen — von der Hurerei im Allgemeinen zu sprechen, hat er nicht die Absicht, da das Gesetz nicht davon spricht *) — beginnt bereits mit der Freude an ehebrecherischem Ansehen.“

Bei der Erklärung von V. 22. hatten wir, sobald das εἰκῇ aus dem Texte entfernt wurde, nöthig, die Einschränkung hinzuzufügen, daß nicht jede ὀργή, nicht jedes ῥακά und μωρέ Sagen von Christo verboten werde, sondern nur dasjenige, welches mit dem φόνος auf einer Linie liegt (s. S. 185.). Eine

*) Im alttestamentl. Gesetz steht נִאֻף ungeachtet Aben Esra diesem einen weiteren Begriff zu geben versucht, so ist es doch im hebr. Sprachgebrauche bestimmt von זָנָה verschieden, und es findet sich kein Beispiel, wo es, so wie das griech. μοιχάω, im weitern Sinne gebraucht wäre. Schon aus diesem Grunde wird man auch im Hellenistischen den strengen Begriff von μοιχεύειν erwarten, und nur dann den weitern Sinn zugeben, wenn er belegt wird. Im Hebräischen und im N. T. findet sich μοιχεία und πορνεία neben einander Hos. 4, 14. Matth. 15, 19. Gal. 5, 19. Hebr. 13, 4. Daß dagegen πορνεία als der weitere Begriff die μοιχεία mit unter sich begreifen könne, wird man von vorn herein erwarten, vergl. hierüber die Anmerk. zu V. 32.

Digitized by Google

solche einschränkende Bemerkung werden wir hier nicht nöthig haben. Bezeichnet das πρός den Endzweck, so liegt, wie Chrysostomus ganz richtig bemerkte, schon in dem Ausspruche Christi selbst, daß er nur von demjenigen βλέπειν γυναῖκα spreche, welches mit der μοιχεία auf einer Linie liegt. — Dagegen entsteht die Frage: wie kann der Erlöser von demjenigen mit böser Lust verbundenen äußeren Acte des Ansehens, der doch mit der würklichen That des Ehebruchs nur auf einer Linie liegt und zwar so, daß zwischen ihm und dem factischen Ehebruch noch so manche Zwischenstufen äußerer mit böser Lust verbundener Acte sich denken lassen, sagen, daß er mit dem factischen Ehebruche gleich stehe und mithin, was die Folge davon ist, auch gleich strafwürdig sei? Die Steigerung der Strafe, die in V. 22. angegeben wird, zeigt dort deutlich, daß das ὀργίζεσθαι, ungeachtet es mit dem φόνος auf einer Linie liegt, dennoch weniger strafbar vor Gott sei. Auf diese Frage sind die allerwenigsten Interpreten eingegangen, sondern haben sich nur begnügt, in großer Anzahl die Stellen der Classiker beizubringen, in denen es heißt, daß die innere Lust gleich strafbar sei, wie die äußere That, wie Seneca sagt: latro est, antequam inquinet manus oder iniuriam qui facturus est, iam fecit, oder wie Juvenal: has patitur poenas peccandi sola voluntas, nam scelus intra se tacitum qui cogitat ullum, facti crimen habet, vergl. Grotius. Die Aussprüche dieser Art sind doch aber nicht schlechthin, sondern nur unter einer Voraussetzung richtig, nämlich unter der, daß nur eine äußere Unmöglichkeit die That verhindert hat. *) So

*) Reinhard (Moral I. 554. 4te A.) verweist z. B. bei Gelegenheit des Cicisbeats der Italiener auf unsere Stelle. Schlechthin kann nun aber gewiß nicht dieses Verhältniß vor Gottes Augen so strafbar wie der Ehebruch seyn. Reinhard fügt nun auch hinzu „in den meisten Fällen gilt es dem Ehebruch gleich.“ Spricht jedoch Christus nach der gewöhnlichen Annahme in dem Sinne von der Gleichheit des Ehebruchs mit dem lüsternen Anblick, daß schlechthin dieser gleich strafwürdig macht, dann würde ja das Cicisbeat ja in allen Fällen so strafbar wie der Ehebruch seyn.

Digitized by Google

wie wir dagegen annehmen, daß die Mitwürkung irgend eines religiös-sittlichen Motivs das Uebergehen des Entschlusses in die That hemmt, so ist offenbar die böse Lust, der böse Entschluß mit der That nicht ganz parallel zu stellen und daher auch nicht gleich strafwürdig. Daß aber der Erlöser keineswegs gerade bloß von solchen Actus der ἐπιθυμία spricht, deren Uebergang in die That einzig und allein durch äußere Hindernisse gehemmt wird und die daher mit der äußeren That ganz zusammenfallen, zeigt doch ganz deutlich der von allen Auslegern übersehene Zusatz ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. Heißt dieses: „der hat in Gottes Augen die äußere That des Ehebruchs begangen"? So faßte man es allerdings, und hielt daher auch den Zusatz für überflüssig. Schon Justinus M. citirt (Apol. II. 61.) unsern Ausspruch so: ὃς ἂν ἐμοίχευσε τῇ καρδίᾳ παρὰ τῷ θεῷ, das τῇ καρδίᾳ ist dann ganz überflüssig.*) Allein im Gegentheil heißt es ja: „der hat einen innern Ehebruch mit ihr begangen", also „eine Art des Ehebruchs — eine Handlung, welche in den Umfang des Gebotes wider den Ehebruch hinein gehört. Dafür, daß diese Auffassung die richtige sei, spricht nun auch, daß alsdann dieser Ausspruch ganz parallel wird mit der πλήρωσις, welche Christus dem Gebote über den Mord, über den Eid und über die Wiedervergeltung giebt. Dort sagt er: „schon das leidenschaftliche Zürnen gehört mit in das Verbot des Todtschlages, wenn es tiefer gefaßt wird"; beim Eide: „schon das leichtsinnige Schwören gehört mit in das Verbot des Meineides, wenn es tiefer gefaßt wird"; ferner: „schon das selbstsüchtige Widerstreben gegen das Unrecht gehört mit in das Verbot ungebührlicher Selbstrache"; endlich: „auch die Feindesliebe gehört mit in das Gebot der Nächstenliebe, wenn es tiefer gefaßt wird." Vortrefflich bemerkte daher Chemnitz zu unserer Stelle, daß sie dem Ausspruche des Johannes ganz gleich

*) Es ist daher auch nicht zu verwundern, wenn Einige, wie Clemens in drei Citaten und die hierosol. syr. Uebers., den ganzen Zusatz weggelassen haben, und es ist das nicht, wie Eichhorn will, als reines Versehen zu betrachten.

Digitized by Google

sei: „wer seinen Bruder hasset, ist ein Todschläger.“ *) — Der Mißverstand unserer Stelle, als ob jedwede innere Lust vor Gott gleich strafwürdig sei, wie die äußere Vollziehung, war ein ähnlicher, wie wenn man auf die vortreffliche Stelle Jak. 2, 10. den Schluß gründete, wer in einem Stücke zum Gesetzübertreter würde, wie z. B. im Ehebruch, der wäre vor Gott so angesehen, als habe er auch der Uebertretung aller übrigen sich schuldig gemacht. Wie Jakobus verstanden seyn will, zeigt V. 11. daselbst deutlich, er will sagen: „das Gesetz ist ein Ring, brichst du ihn an einer Stelle oder brichst du ihn an vielen, so ist er nicht mehr ganz; aber wer ihn an vielen zerbricht, hat ihn doch mehr zerbrochen, als wer ihn an einer.“ So ist die leiseste Regung ungeordneter Wollust ein Bruch des Gesetzes ehelicher Keuschheit. Der bloße unreine Anblick bricht schon das heilige Eheband, doch giebt es in diesem Brechen vielfache Grade.

V. 29. 30. Zuvörderst ist zu bemerken, daß dieselbige Sentenz, nur etwas mehr ausgeführt, sich auch Matth. 18, 9. und Marc. 9, 43—47. findet. Wenn Olshausen auch in diesem Falle den Zusammenhang, in dem dort die Worte vorkommen, für den ursprünglichen hält, so ist dies in hohem Grade willkürlich; selbst Kuinöl nimmt an, daß die Worte hier ihre eigentliche Stellung haben und von Matthäus nur in das 18te Cap. übertragen worden seien. Wir haben S. 18 ff. gezeigt, daß es eine ganz unbegründete Willkür seyn würde, wenn man Wiederholungen derselben Sentenzen Christi bei verschiedenen Gelegenheiten leugnen wollte. Daß V. 29—30. sich hier aufs schönste als Warnung an V. 28. anschließt, wie V. 23—26. an V. 22., ist offenbar.

Wie der Erlöser V. 23. 24. gezeigt hatte, daß, um die ὀργή gegen den Bruder wieder gut zu machen, auch das heiligste

*) Auch der Socinianer Volkel, de vera religione IV. 17. sagt ganz richtig in Bezug auf unsere St.: habet cupiditas illa gradus suos, quorum licet quilibet adulterinum quoddam contineat, quo tamen propius quis ad externum adulterii effectum accedit, eo graviorem culpam sustinet.

Digitized by Google

Geschäft, das des Opferns, unterbrochen werden müsse; so zeigt er hier, daß auch das Theuerste aufgeopfert werden müsse, um der unreinen Lust zu entgehen. Wir gehen von der Auffassung des Ausspruches im eigentlichen und absoluten Sinne aus, und dann zur Entwickelung der dabei obwaltenden Schwierigkeiten über. Anknüpfend an das vorher Gesagte, erwähnt Christus hier das Auge, als das Organ des ἀκολάστως βλέπειν und die Hand als das des ἀναισχύντως ἅπτεσθαι; des Fußes, der in den Parallelstellen erwähnt ist, wird hier nicht gedacht. Das Auge, und namentlich der Augapfel, ist unter allen Völkern das Bild des Liebsten, s. Gesenius Thes. s. v. אִישׁוֹן, vergl. im Lateinischen oculis nil carius, diligo eum ut oculos etc., aus dem N. T. Gal. 4, 15. Ausdrücke dieser Art sind indeß von den Auslegern mit Unrecht hier beigebracht worden, da das Auge hier nicht schlechthin als Bild des Liebsten steht, sondern als irgend eines der Körper-Glieder, wie der Beisatz von δεξιός zeigt, und die Coordination von χεὶρ δεξιά. Den Beisatz dieses Prädicats δεξιός könnte man als eine bloße Individualisation ansehen, wie etwa, wenn es nachher heißt: Wer dich auf den rechten Backen schlägt, oder von dem Sauerteig im Gleichniß, daß er unter drei Scheffel Mehl gemischt wurde. Richtiger aber sieht man in diesem Prädicat eine Bezeichnung des Vorzuges. Dafür hat man schon sonst die Stelle aus Aristot. beigebracht, de animalium incessu c. 4.: Φύσει βέλτιον τὸ δεξιὸν τοῦ ἀριστεροῦ und wie auch Augustin sagt: dexter fortasse ad augendam vim dilectionis valet. Quamquam enim ad videndum isti oculi corporis communiter intendantur .... amplius tamen formidant homines dextrum amittere. Ueberhaupt wurde ebenso wie bei uns auch bei den Alten den Kindern angewöhnt, nicht die linke Hand zu gebrauchen, Plut. de lib. educ. c. 7. Auffallender Weise hat man aber meist unterlassen, an die biblischen Parallelen zu erinnern, vergl. Zach. 11, 17. 1 Sam. 11, 2. Also das liebste Auge und die liebste Hand, von den unentbehrlichen Leibesgliedern die unentbehrlichsten, sollen darangegeben werden, sobald sie uns Veranlassung zur Sünde werden und

Digitized by Google

zwar — indem der Theil dem Ganzen gegenübergestellt wird — damit nicht einst der ganze Körper ewige Pein leiden müsse. So pflegt der Wundarzt das kranke Glied zu amputiren, — ne pars sincera trahatur — um den ganzen Leib zu retten.

So weit die Auffassung des Ausspruchs im eigentlichen Sinne. Fragen wir uns nun nach der Zulässigkeit desselben. — Ist etwa dies die Meinung Christi, daß jedesmal, wenn ein leibliches Organ von der Lust zum Mittel gebraucht werde, nur das Organ zu vertilgen sei? Das gewiß nicht, denn abgesehen davon, daß dies voraussetzen würde, daß das Böse nur in den Organen und nicht in der Lust ruhe, so würde, wenn bei jedem Erwachen der Lust der Krieg nicht gegen diese, sondern gegen das Organ, dessen sie sich bedient, gerichtet werden sollte, dieses unmittelbar alle Menschen zum Selbstmorde verdammen heißen. So sind denn auch diejenigen Ausleger, welche den Ausspruch eigentlich fassen, von vorn herein zu Beschränkungen genöthigt gewesen. In der That hat es deren überhaupt nur wenige gegeben; aus früheren Zeiten ist mir der einzige Pricäus bekannt, an welchen sich in der neuesten Zeit*) Fr. A. Fritzsche im Commentar und Chr. Fr. Fritzsche (in der Dissertation über diese Stelle Observ. ad Matth. 5, 29. 30. 39. Halle 1828.) angeschlossen haben. Indem nun diese Interpreten ausdrücklich dagegen streiten, daß hier irgend etwas Hyperbolisches oder Hypothetisches ausgesagt werde, beschränken sie doch den Ausspruch Jesu insofern, als sie sagen: „nur für den äußersten Fall sei das Gebot gestellt worden.“ Als ein populärer und

*) J. D. Michaelis nimmt es allerdings auch im eigentlichen Sinne, aber der Herr Christus habe nur gemeint: Sagt ihr, ihr könnt nicht anders, nun so probirt es einmal auf die Weise. Das würden dann aber die Leute fein bleiben lassen. Ebenso Dr. Paulus. Die Worte des Pricäus sind folgende: Christum autem secundum litteram accipio, nec tamen sine temperamento, nempe si vitio quis alias incurabili laboret: alioqui enim verissimum et receptissimum Philippi illud apud Frontinum: Si partem aegram corporis haberem, abscinderem potius quam curarem? l. 4. c. 7.

Digitized by Google

daher derber Sittenlehrer — so erklärt sich Chr. Fr. Fritzsche — habe er hier, wie anderwärts C. 5, 22. 18, 21. 22. 19, 9., statt des Geringern sofort das Aeußerste geboten, um so die Wahrheit selbst dem Gemüthe tiefer einzuprägen.*) Prüfen wir nun, ob es zulässig sei, den Ausspruch im eigentlichen Sinne zu fassen, so werden wir uns die eigentliche Erklärung in dieser Beschränkung vergegenwärtigen müssen, indem sie nur so erträglich ist. Aber auch, wenn die Nothwendigkeit der Befolgung nur für gewisse äußerste Fälle von Christo verlangt ist, giebt das Gebot gerechten Anstoß. Wenig Gewicht ist dem Bedenken beizulegen, daß ja doch Eph. 5, 29. die Erhaltung und Pflege des Leibes empfohlen sei, daß das jüdische Gesetz Verstümmelungen untersagt habe, daß nach Umständen aus der buchstäblichen Befolgung auch der Tod hätte hervorgehen können; denn auf alles dieses ließe sich erwiedern, daß bei einer Collision der Pflichten die gegen den Leib denen gegen den Geist untergeordnet werden müßten. Auch kann man das nicht geltend machen, worauf hier von allen so viel Gewicht gelegt wird, daß ja der Erlöser selbst nach Matth 15, 19. nicht aus den Leibesgliedern die μοιχείαι und πορνείαι abgelei-

*) Dr. Fr. A. Fritzsche im Comm. zu d. St. sagt zur Rechtfertigung der eigentlichen Erklärung: Primum enim tanta praecipiendi asperitas severo honestatis magistro belle convenit. (Sollte es würklich tam belle dem Charakter eines wahren Weisen zusagen, den Unschuldigen statt des Schuldigen zu strafen, die Augen statt der Lust auszureißen — und dem eines Erlösers der Menschen, seine Gemeinde — nur einigen Gehorsam gegen die Worte ihres Meisters bei derselben vorausgesetzt — in ein großes Invalidenhaus voll Krüppel zu verwandeln?); deinde verissima prodit sententia, quandoquidem levius certe malum erat, membro corporis destitutum regni messiani felicitate potiri, quam toto corpore infernis geennae supplicüs tradi; postremo foret constantiae, v. 39. improprie enarrare, a quo consilio multa deterrent. Denjenigen Auslegern kostet es allerdings am wenigsten Ueberwindung Christo die allerstrengsten Aussprüche — und wären sie selbst unvernünftig — zuzuschreiben, welche von vorn herein sich und die Christenheit von der Verbindlichkeit derselben dispensirt haben.

Digitized by Google

tet habe, sondern aus der καρδία, wie er denn auch im Vorhergehenden von einem βλέπειν mit der ἐπιθυμία spreche, was sich daher auch ohne dieselbe denken lasse. Die Vertheidiger der obigen Fassung werden Folgendes entgegnen können: „Allerdings will der Erlöser hiermit nicht sagen, daß das Auge und die Hand an sich die Schuld haben. Σκανδαλίζειν = σκάνδαλον εἶναι wird ja nicht bloß von dem gesagt, was an sich böse ist und darum dem Andern Gelegenheit zum Falle giebt, wie es allerdings Marc. 9, 42. gebraucht ist, was dort auch auf den Gebrauch des Wortes in der mit der unsern parallelen Stelle V. 43. 45—47. einen Schluß zuläßt und wie es sich z. B. in der Stelle findet Ps. Sal. 16, 7. ἐπικράτησόν μου ἀπὸ πάσης γυναικὸς πονηρᾶς σκανδαλιζούσης ἄφρονα, sondern es wird auch von dem gebraucht, was an sich gut ist, wie ja der Erlöser von einem σκανδαλίζεσθαι spricht, wo seine eigenen Worte und Werke das σκάνδαλον sind Matth. 11, 6. 13, 57. 26, 31—33. Der Sinn ist also vielmehr: In einem solchen Grade ist die Versündigung zu scheuen, daß das, was an sich gut ist, und selbst deine unentbehrlichsten Leibesglieder, wenn sie dir immer wieder Mittel zum Bösen werden und du dir gar nicht anders zu helfen weißt, Preis zu geben sind. Denn es kann ja nicht geleugnet werden, daß das an sich Unschuldige und Gute von mir verleugnet werden muß, sobald es mir immer wieder aufs Neue Gelegenheit zur Versündigung giebt.*) So wie Paulus auch Röm. 12. 1 Kor. 11. den Genuß des Opferfleisches verbot, sobald dieser an sich unschuldige Genuß dem Bruder zum σκάνδαλον würde. Und wollte man endlich noch verlangen, daß Jesus doch wenigstens ein εἰ ἄλλως οὐ δυνατόν hinzugesetzt haben müßte, so ist dieser Einwand durch V. 39—40.

*) Ein solcher Fall wäre z. B. der in Heliodors Aethiop. II. 25., wo Einer in Bezug auf ein schönes Mädchen sagt: ἀπὸ πολύ τε τοῖς σώμασιν ὀφθαλμοῖς τοὺς τῆς ψυχῆς ἀντιστήσας, ἀπῆλθον τὸ τελευταῖον ἡττηθεὶς καὶ πάθος ἐρωτικὸν ἐπιφορτισάμενος. Wie wir indeß sofort sehen werden, so müßte ja der Christ von vorn herein die Gewißheit haben, daß er, mit Christo kämpfend, eine solche ἧσσα der ὀφθαλμοὶ τῆς ψυχῆς nicht erleiden würde.

Digitized by Google

hinlänglich zurückgewiesen, wo man gleichfalls, wenn irgendwo sonst, ein solches εἰ ἄλλως οὐ δυνατόν erwartet haben würde." So können die Vertheidiger der eigentlichen Auffassung entgegnen, und es kommt allerdings nur auf die Richtigkeit des Einen Punktes an, ob nämlich der Satz: „auch das an sich Unschuldige und Reine muß ich meiden und verleugnen, sobald es mir Gelegenheit zur Sünde wird", hier seine Anwendung habe. Welches an sich Gute muß ich, sobald für mich Veranlassung zur Sünde damit verknüpft ist, verleugnen? Offenbar nicht jedes, sondern nur das an sich Indifferente, was eben so gut unterbleiben kann als geschehen. Wo die Pflicht gebietet, da soll ich vielmehr jedesmal im Glauben über die mit Ausübung derselben verbundenen Versuchungen obsiegen, denn der Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet 1 Joh. 5, 4., und: Ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht, sagt Paulus Phil. 4, 13. Pflicht aber ist es, die Versuchungen des Fleisches nicht durch Untergrabung der leiblichen Existenz, sondern durch den Geist zu besiegen, Röm. 8, 4. 13. 6, 12. 13. Kol. 3, 5. *) Die entgegengesetzte Ansicht würde das Kloster- und Einsiedlerleben in Schutz nehmen müssen, als welches in vielen Fällen eben nur aus der Besorgniß hervorging, auf andere Weise nicht über die Versuchung siegen zu können. Dagegen aber spricht Christus, wenn er den Vater bittet, nicht daß er die Seinigen von der Welt nehme, sondern, daß er sie vor dem Bösen bewahre Joh. 17, 15., und Paulus, wenn er ermahnt, nicht aus dem Leben zu fliehen in der Absicht, um die Gemeinschaft mit den Sündern zu vermeiden, 1 Kor. 5, 10. Dann wäre auch des Origenes Mißverstand von Matth. 19, 12., welcher auch viele Nachahmer fand, **) voll-

*) Chrys.: οὐ γὰρ ὁ ὀφθαλμός ἐστιν ὁ ὁρῶν, ἀλλ' ὁ νοῦς κ. ὁ λογισμός. Pelagius: Christiani oculus nudum videt non ad concupiscendum, sed ad vestiendum. Tertullian: Christianus salvis oculis foeminam videt, animo adversus libidinem coecus est.

**) Ein Canon der nicänischen Synode muß ausdrücklich den Klerikern den Eintritt in das geistliche Amt verbieten, welche ὑγιαίνοντες

Digitized by Google

vollkommen gerechtfertigt, denn es ließe sich sagen, daß für denjenigen, der dem Reiche Gottes mit ganzer Hingabe dienen wollte, wenn er kein anderes Mittel wüßte, der sinnlichen Lust Herr zu werden, dieser Ausweg Pflicht würde. Eben so müßte der böse Leumund sich die Zunge ausreißen, wer von schlechten Reden verführt wird, das Gehör vernichten u. s. w. Was aber noch schlimmer ist, so würde die eigentliche Absicht bei jenen Amputationen dennoch nicht erreicht, denn da die Lust in der καρδία ihren Sitz hat, so könnte sie dort auch dann noch fortwüthen, wenn das Werkzeug ihrer Ausübung vertilgt wäre, wie denn auch mit dem Eintritt in das Kloster- und Einsiedlerleben die Wollust noch keinesweges aus dem Herzen gerissen war. Mithin kann es gar keinen Fall geben, worin irgend zur Bewältigung der Lust eine Amputation der Leibesglieder Pflicht werden könnte. Neben diesen aus der Sache hergenommenen Gründen gegen den eigentlichen Sinn kann dann aber auch der aus den Ausdrücken hergenommene erwähnt werden, dessen schon Hilarius und Chrysostomus gedenken, daß, wenn es dem Erlöser würklich darauf ankam, das Vermögen zum Sehen zu rauben, nothwendig von dem Aergernisse und der Ausreißung τῶν ὀφθαλμῶν, der Augen und nicht bloß eines gesprochen werden mußte, denn weder kann eines allein ärgern ohne Theilnahme des anderen, noch kann die Ausreißung des einen zum Ziele führen, so lange das andere bleibet. Was soll man sich überdies unter einem Anstoß denken, den die Hand giebt? Freilich wird der Dieb sagen, daß ihm die Hand juckt, so oft er blanke Thaler erblickt — da wäre doch aber wieder nur das Auge der schuldige Theil, oder soll das lüsterne Auge und die juckende Hand zugleich fortgethan werden?

Können wir mithin der eigentlichen Fassung der Worte auch unter keiner Beschränkung beitreten, so böte sich zunächst der Ausweg an, eine hyperbolisch-hypothetische Redeweise an-

---

νοντες ἑαυτοὺς ἑξέτεμον. In den canon. Apost. heißt es von einem solchen mit Recht: αὐτοφονευτής ἐστιν ἑαυτοῦ κ. τῆς τοῦ θεοῦ δημιουργίας ἐχθρός.

Digitized by Google

zunehmen. So wird der Ausspruch bald hyperbolisch, bald hypothetisch, bald beides zugleich genannt von Calvin, Beza, Chemnitz, Flacius, Glassius, Grotius, Maldonatus*), Episcopius; Elsner bedient sich des Ausdrucks emphatisch. — Hypothetisch ist nun der Satz freilich, insofern er conditional ist. Man nennt ihn aber hypothetisch in dem Sinne, daß die ὑπόθεσις als eine unmögliche zu denken sei. Gegen diese Annahme ist nun die Sprache. Sollte nämlich die Voraussetzung als eine, die keine Würklichkeit habe, bezeichnet werden, so mußte der ganze Satz anders ausgedrückt werden, so mußte es heißen: εἰ ἐσκανδαλίζετό σε ὁ ὀφθαλμός σου, ἀναγκαῖον (ἄν) ἦν ἐκκόπτειν αὐτόν (s. Hermann zu Viger, S. 821. Bernhardy, Syntax S. 376.), im Lateinischen das imp. conj., wie auch in der Regel im Deutschen, vergl. 1 Kor. 11, 31.: εἰ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα, Luc. 7, 39. Joh. 9, 33. Aber auch nicht einmal eine unbestimmte Möglichkeit setzt unser Satz, in welchem Falle ja der Conjunctiv mit ἐάν stände, wie Galat. 1, 8., oder, was aber schon etwas bestimmter wäre, die zukünftige Zeit Matth. 26, 33.: εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοί, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι, vergl. Jak. 2, 11.; vielmehr steht εἰ mit dem praes. indic., welches die Sache als eine würklich vorkommende annimmt, und je nach Umständen gerade so viel wie εἴγε oder ὅτι seyn kann, wie sich das z. B. in dem platonischen εἰ ἐθέλεις, εἰ μέλλει zeigt. Das Hypothetische liegt mithin nur so in dem Ausdrucke, daß das Vorkommen der Sache zugleich vorausgesetzt wird. — So müßte man denn also zur Hyperbel seine Zuflucht nehmen. Mit dieser Redefigur ist nun in älterer und neuerer Zeit viel Unfug getrieben worden, wie wenn z. B. Fla-

*) Maldon.: mihi perire videtur sensus et energia gratiaque locutionis, si aliud quam verum oculum veramque manum intelligamus. Est enim elegans exaggeratio etc. Solche Bemerkungen von Maldon., der sich hier in Widerspruch mit allen seinen patres befand, charakterisiren ihn als einen selbstständigen und verständigen Ausleger.

Digitized by Google

clus in seiner clavis die Beschreibung der Liebe 1 Kor. 13. hyperbolisch nennt und die Annahme einer solchen exaggeratio durch das ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι unterstützt, oder wenn Reinhard in seiner Dogmatik die unio mystica einen nachdrücklichen d. i. hyperbolischen Hebraismus nennt, oder wenn Ammon in der Anmerkung zu Ernesti's institut. hermen. ed. 5. p. 130. den Ausdruck ἄνθρωπος θεοῦ eine formula hyperbolica nennt (!), so daß man es denjenigen, die in der neuesten Zeit den Satz, daß man es „mit dem Worte Gottes genau nehmen müsse" und die dahet, aus Furcht den Männern Gottes Unwahrheiten aufzubürden, jede Annahme einer Hyperbel im Worte Gottes perhorresciren, nicht so sehr verargen kann, wenn sie ins andere Extrem gerathen sind. Die Hyperbel ist ein Ausdruck, der — die Sache rein logisch oder in abstracto betrachtet — entweder mehr von der Sache sagt, als der Wahrheit gemäß davon gesagt werden kann (αὔξησις) oder weniger (μείωσις). Nun ist aber unsere Rede niemals eine abstracte, sondern als Rede stets an ein concretes Individuum gerichtet. Sie ist daher nicht rein logisch, sondern rhetorisch. Der Charakter der Rhetorik besteht darin, die Beschaffenheit dessen, zu welchem man spricht, ins Auge fassend, die Rede so einzurichten, daß sie den beabsichtigten Eindruck auf ihn macht; τὸ τέλος τοῦ λόγου, sagten die alten Rhetoren, ἐστι πρὸς τὸν ἀκροατήν. Indem also die Sprache zur Rede wird, erhält sie historischen Charakter, die Wörter bedeuten nicht mehr, was ihre ursprüngliche, sondern was ihre historische Geltung ist. Ist nun die Bedeutung der Worte im Lauf der Zeit verringert oder erhöht worden, oder läßt sich in gewissen Umständen der beabsichtigte Eindruck nur durch die αὔξησις oder λιτότης erreichen, so sagt derjenige keine Unwahrheit, der sich ihrer bedient. Das „schrecklich kalt" bedeutet in der gegenwärtigen Zeit nicht mehr als „sehr kalt", wenn es auch dabei nicht zum Erschrecken kommt. Wie hiermit die Hyperbel ihre Berechtigung erhält, so auch ihre Schranken. Sie wird ethisch verwerflich, wenn der ἀκροατής nicht im Stande ist, sie als Hyperbel zu erkennen, so wie sie rhetorisch verwerflich wird, wenn der Redner sie da

Digitized by Google

anbringt, wo der Gegenstand weit unter ihr ist, so daß sie ihren eigentlichen Endzweck verliert, welche Hyperbeln von Aristoteles rhet. III. 3. mit unter die ψυχρά gerechnet, und von Kunstrichtern wie Dionysius Halic. an Thukydides judic. de Thucyd. c. 15. und Photius Myriobibl. cod. 40. an Philostorgius als ψυχρολογία und ἀκυρολογία streng gerügt werden. *) Namentlich in zwei Fällen hat daher die Hyperbel ihre entschiedene Berechtigung, in der Poesie und in proverbialischen Redensarten. Wenn z. B. der Araber von einem Glückssohne sagt: „wirf ihn ins Meer, er kommt immer wieder mit einem Fische im Munde herauf", oder der Grieche von den häsitirenden Rednern: βοῦν ἐπὶ γλώττης φέρει, so weiß Jeder, daß diese Ausdrücke nicht ad vivum zu reseciren sind. Dergleichen Ausdrücke finden sich nun in der Schrift überall, die poetischen ohne Zahl im A. T., die proverbialischen im N. T. In dem, was man dahin zu rechnen habe, ist freilich Flacius, Glassius, Masch o (Unterricht von den bibl. Tropen und Figuren 1773.) viel zu weit gegangen. Auch Tzschucke in dem commentar. logico-rhetoricus de sermonibus Iesu Christi p. 256 ff. befriedigt nicht, ob-

*) Nirgends ist diese ψυχρολογία mehr zu Hause als im Talmud, wo sie nicht bloß im rhetorischen, sondern im eigentlichen Sinne zur τερατολογία wird. Dann und wann wird sie aber den Commentatoren doch zu stark, so in einem mit unserm Ausspruch verwandten Falle. R. Tarphon sagt in der Gemara tr. Nidda f. 13, 2.: „Wer seine Hand an seine Schaamtheile bringt, dem werde sie auf dem Nabel abgehauen." Da fragt die Randglosse: „Ist das im eigentlichen Sinne zu verstehen? Dann wird ja zugleich der Leib mit zerhauen." — Bedenkt man die ungeheure Ausdehnung, in welcher die Hyperbel im Talmud — wo sie מוגזמא heißt — gebraucht wird, so ist sie in den Reden Christi verhältnißmäßig sehr selten, und das hängt mit der Würde seiner Rede zusammen, denn das Gefühl des Aristoteles ist ganz richtig, wenn er sagt λέγειν ἐν ὑπερβολαῖς περαιτέρω ἀπεπές. Die Hyperbel — besonders in dem Maaße, als sie nicht proverbial geworden — deutet immer auf starken Affect, auf μειρακιώδες τι, wie Aristoteles sagt.

Digitized by Google

wohl er richtige Grundsätze aufstellt. *) Wir haben bereits oben zwei Beispiele von solchen proverbialisch-hyperbolischen Ausdrücken gehabt V. 18. und 25., wo auch auf Luc. 19, 44. verwiesen wurde. Eben dahin ist zu rechnen Matth. 18, 6. 19, 24. 23, 24. Luc. 10, 4. 17, 6.; zu den poetischen Hyperbeln im N. T. gehört z. B. Matth. 24, 29., wo die Propheten das Schema gegeben hatten. Eben so könnte man nun auch hier eine Hyperbel zugeben. Wenn Paulus Galat. 4, 15. sagt: ihr hättet eure Augen ausgerissen, und mir gegeben — was er doch auch nicht so buchstäblich meinte — warum sollte nicht auch hier Christus in sprüchwörtlich-hyperbolischer Redeweise sagen können: „Wenn das rechte Auge und die rechte Hand Gelegenheit zur Sünde wird, so reiße sie aus“? **) Wollte man dagegen sagen, daß bei der genauen Verknüpfung mit dem Vorhergehenden der Zuhörer die Worte nur im eigentlichen Sinne nehmen konnte, so läßt sich erwiedern 1) daß doch der Uebergang hier nicht durch das strenger folgernde οὖν, igitur, itaque, sondern mit δέ, autem gemacht wird, 2) daß die Anknüpfung auch durch bloße Ideenassociation vermittelt seyn konnte, 3) daß für den Denkenden der eigentliche Sinn schon dadurch ausgeschlossen war, daß nur von Einem Auge und nicht von beiden geredet wird, endlich 4) daß andere zu Hülfe genommene Aussprüche auf den rechten Sinn leiteten und

*) Ernst Imm. Walch in s. Abhandl.: Ἐγχώριον ἦθος in stilo populorum orient. führt auch unsere Stelle als ein specimen desselben an, aber ohne daß man deutlich sähe, worin er das Orientalische des Ausdruckes findet.

**) Parallel wäre das Wort des Seneca ep. 51.: proiice quaecunque cor tuum laniant, quae si aliter extrahi nequirent, cor ipsum cum illis evellendum erat. Philo, quod det. pot. ins. p. 186. F.: διόπερ ἐλέσθαι ἄν μοι δοκοῦσιν οἱ μὴ τελείως ἀπαίδευτοι πεπηρῶσθαι μᾶλλον, ἢ τὰ μὴ προσήκοντ' ὁρᾶν, κεκωφῶσθαι μᾶλλον, ἢ βλαβερῶν ἀκούειν λόγων κτλ. Oder wie es bei Heliodor, Aethiop. II. 16. heißt: βέλτιον ἦν ἑτέρου με τῶν ὀφθαλμῶν ἐλάττωθῆναι, ἤπερ ἐπὶ σοὶ φρονεῖν. Nur findet sich hier überall statt des oriental. Positiv der kühlere occident. Comparativ.

Digitized by Google

daß ja keiner, der Christi ganze Lehre vernommen hatte, sich einbilden konnte, er beabsichtige, daß seine Kirche ein Invalidenhaus mit lauter Verkrüppelten seyn solle. In ethischer Beziehung kann nach dem oben Gesagten der Annahme einer Hyperbel nichts entgegenstehen, aber auch nicht in rhetorischer, sobald wir die ersten Hälften der zwei Aussprüche allein vor uns hätten. Nun aber haben sie Zusätze, in denen das rechte Auge und die rechte Hand als einzelne Glieder dem ganzen Leibe gegenübergestellt werden, und eben dieses nöthigt uns, von der Annahme der Hyperbel abzustehen und auf das Gebiet des Bildes zu treten. Die Glieder dem ganzen Leibe gegenüber erhalten eine bildliche Bedeutung.

Fassen wir nun den Ausspruch bildlich, so tritt uns eine große Anzahl von Deutungen entgegen. Der dänische Theologe Winstrup zählt in seinen pandectae sacrae (ein sehr weitläufiger Commentar über die 10 ersten Capitel des Matthäus) neun tropische Erklärungen auf, die sich noch vermehren ließen. Es lassen sich diese Erklärungen in zwei Classen bringen. Die erste Classe bilden diejenigen Interpreten, welche die Glieder des Leibes als Bezeichnung der durch dieselben würkenden Lust betrachten. Hierher gehört zunächst Kuinöl, welcher unklarerweise die Redensarten Hebraismen nennt: Iam vero constat, Hebraeos cupiditates pravas comparare solitos esse cum membris corporis v. c. ὀφθαλμὸς πονηρός haud raro indicat invidiam. Aber nicht verglichen werden die Lüste mit den Leibesgliedern, sondern, will man die Metonymie gelten lassen, so wird metonymisch das instrumentum pro causa operante gesetzt, und nicht bloß die Hebräer thun dieses, sondern nach sinnlich-poetischer Anschauungsweise alle Völker. von der Hardt erinnert an die vulgären deutschen Redensarten: „ich will dir den Leckerzahn ausziehen“, „es juckt dem Diebe in den Fingern“, „man muß ihm die langen Finger beschneiden.“ Diese bildliche Auffassung der Stelle ist alt. Hieronymus sagt: quia supra de concupiscentia mulieris dixerat, recte nunc cogitationem et sensum in diversa volitantem, oculum nuncupavit. Per dextram autem et caeteras corporis partes voluntatis et

Digitized by Google

affectus initia demonstrantur, etc. Der Verf. des opus imp. trägt theils die Ansicht vor, daß die Glieder die entsprechenden bösen Regungen bedeuten, theils daß das rechte Auge, die rechte Hand die voluntas animae, d. i., nach seiner Psychologie, den Beschluß des Willens, welchem er die voluntas carnis als die ungeordnete Regung gegenüberstellt. Vergl. auch Eulogius nach Photius in Suicer s. v. ὀφθαλμός. Die erstere Ansicht auch bei Luther, Bengel, Coccejus. Biblische Analogien für diese Auffassung liegen in den Stellen Hiob 31, 7. Kol. 3, 5., weniger passend kann man σταυροῦν τὴν σάρκα Gal. 5, 24. und Röm. 6, 6. anführen. Diese Auffassung ist aber schon durch das ὁ δεξιός ausgeschlossen, da nur dann eine Analogie mit jenen anderen Stellen Statt finden würde, wenn die Augen und die Hände erwähnt wären. Dazu kommt, daß der Gegensatz des Theiles zum Ganzen, zu dem σῶμα, nothwendig erfordert, daß das zu Vertilgende etwas Gutes sei, καὶ μή, nach dem Hebräischen לֹא ist comparativ (vergl. z. B. Ruth 3, 22. Targ. Jerusch. von 1 M. 38, 26. und Joh. 11, 50.), Matth. 18. und Marc. 9, 43. steht ἤ, das durch das Glied Bezeichnete ist also vergleichungsweise mit dem σῶμα ein geringeres Gut; wäre das Auge die böse Lust, wie könnte es Matth. 18, 9. als ein ἥττημα dargestellt werden, wenn man μονόφθαλμος oder vielmehr, wie es heißen sollte, ἑτερόφθαλμος (μονόφθαλμος heißt der Cyklop, der von Natur nur Ein Auge hat) ins Gottesreich eingeht — es wäre ja vielmehr ein πλεονέκτημα. — So wenden wir uns denn zur zweiten Classe von bildlichen Erklärungen, welche das Gemeinsame hat, daß ὁ ὀφθαλμὸς ὁ δεξιός als bildliche Bezeichnung irgend eines theuren und wahren Gutes angesehen wird, das dem Menschen so nahe verbunden ist, als das theuerste Leibesglied; diesem theuren Gliede steht dann das σῶμα gegenüber als der Inbegriff von allem Theuren, was der Mensch hat; damit dieses Allertheuerste nicht dem Verderben Preis gegeben werde, soll das minder Theuere geopfert werden. Indem wir nun dieser Erklärung, wie sie sich namentlich bei Pellicanus findet, beitreten, nehmen wir auch an, daß sich das ὁ ὀφθαλμὸς ὁ δεξιός an das Vor-

Digitized by Google

hergehende nur durch Ideenassociation anschließt und die Gedankenverbindung zwischen beiden Aussprüchen diese ist: Wenn ich so strenge richte, daß ich selbst das unreine Anschauen des Weibes mit zum Gebiete des Ehebruchs rechne, so werdet ihr sagen: wer kann dann sich vor schwerer Versündigung wahren, da die Gelegenheiten überall locken? Aber lieber den schönsten Genüssen entsagt, als daß dadurch euer theuerstes Gut gefährdet werde, eure Seele und deren Seligkeit! Man kann Matth. 19, 10. vergleichen, wo die Jünger auf Jesu strenges Urtheil über die Scheidung erwiedern: Steht die Sache eines Mannes mit seinem Weibe also, so ist's nicht gut, ehelich werden, worauf der Erlöser in ähnlichem strengen Ernste zur Antwort giebt, daß auch würklich Einige um des Himmelreiches willen der Ehe sich enthalten — wiewohl er zugleich hinzusetzt, daß dies nicht jedem verliehen sei. Auch bildet alsdann eine Parallele zu diesem Ausspruche Matthäus C. 16, 26. Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne u. s. w. Der Hauptsache nach hiermit übereinstimmend sind diejenigen Erklärungen der Alten, welche die Leibesglieder specieller und directer auf nah verwandte Personen beziehen, wie Chrysostomus, welcher unter dem Auge die theuerste, unter der Hand die unentbehrlichste Geliebte versteht, die zugleich mit dem Verführer ins Verderben gestürzt wird. Athanasius, Kyrillus, Hilarius, Pacianus, Theophylakt (ebenso auch Lilienthal, gute Sache der Offenb. V. 340.) denken an die propinquitates carissimorum hominum, die uns in die Gemeinschaft der Sünde ziehen wollen. Augustin versteht es zuerst allgemein von jedem impedimentum an der wahren Seligkeit, bezieht es aber nachher — wegen des dexter — bestimmter auf den dilectus consiliarius in rebus divinis, der uns in eine haeresis führen will. — Nur noch eine von den specielleren bildlichen Deutungen verdient Erwähnung, die, welche Olshausen vorgebracht hat. In dem, was er in unserer Stelle über den Ausspruch sagt, giebt sich seine Meinung nicht scharf genug zu erkennen; da er glaubt, daß sie ursprünglich in den Zusammenhang von C. 18. gehöre, so behandelt er sie dort. Er geht davon aus, daß er

Digitized by Google

unmöglich den Zusatz καλόν σοί ἐστιν, εἰσελθεῖν εἰν τὴν ζωὴν μονόφθαλμον, κυλλὸν κτλ. für bedeutungslos ansehen könnte, und gründet darauf eine sinnreiche bildliche Auslegung des Ganzen. „Auge, Hand, Fuß," sagt er, „sind Bezeichnung geistiger Kräfte und Anlagen, deren Nichtentwickelung anzurathen ist, sobald man empfindet, durch ihre Ausbildung von dem Entwickeln des höchsten Lebensprincipes abgeleitet zu werden. — Als das Höchste steht die allseitige Ausbildung aller Anlagen, der niederen und der höheren, da; allein, wer empfindet, daß er gewisse Anlagen niederer Art, z. B. künstlerische, nicht kultiviren könne, ohne dadurch zu verlieren für sein Heiligstes, der entschlage sich ihrer Ausbildung und rette zunächst seinen innersten Lebenskern." Diese geistreiche Auffassung empfiehlt sich dadurch, daß, indem sie geistige Glieder der geistigen Gesammtheit des Menschen entgegensetzt, sich strenger an das Bild anschließt, als es geschieht, wenn man nur einzelnes Nothwendige und unentbehrlich Scheinende dem Inbegriff alles Theuren gegenüberstellt. Bei genauerer Erwägung geht aber dieser Vortheil wieder verloren. Nur von solchen Anlagen kann ja gesagt seyn, daß man sie, wenn deren Ausbildung dem höchsten Lebensprincipe schade, unentwickelt lassen solle, die in einem so geringen Grade bei dem Menschen vorhanden sind, daß sie den Namen Gabe und Talent nicht verdienen, wie etwa, wenn einer das Vermögen besäße, ein künstlerischer Dilettant zu werden; würkliche Gaben und Talente dagegen wird ja kein Christ aus der Besorgniß ungebraucht rosten lassen dürfen, weil sein geistliches Leben darunter leiden möchte, er würde ja sonst fürchten müssen, dem Knechte gleich zu seyn, der da sagt: „ich fürchtete mich vor dir, denn du bist ein harter Mann, darum habe ich dein Pfund im Schweißtuche behalten" Luc. 19, 20. Hätte nun also der ausgesprochene Grundsatz nur seine Anwendung bei unwesentlichen Dilettantengaben, so paßte auch das Bild nicht, denn von diesen kann ja auf keine Weise gesagt werden, daß sie zu dem Lebenskerne des Menschen in dem Verhältnisse stehen, wie das Glied zum Leibe. Somit verlöre sich denn der einzige Vortheil, der dieser Auffassung zur Empfehlung dient. Und dann abgesehen

Digitized by Google

davon, daß jene Deutung in unserem Zusammenhange gar nicht zulässig wäre, und Matth. 18. doch auch nicht gerade aufs Beste hineinpaßt, wird man gestehen müssen, daß diese Auffassung überhaupt etwas sehr Modernes hat. Die Spaltung des Geistes in verschiedene Anlagen und Vermögen gehört der modernen Reflexionsphilosophie an und das ganze Bild stände alsdann mehr als eine künstliche aus der Reflexion hervorgegangene Allegorie, denn als ein lebenskräftiges Bild da; es würde mehr an die alexandrinische Schule erinnern, wie sich denn auch würklich bei Origenes dieselbe Deutung des Gleichnisses findet. *)

Wir fügen nur noch eine grammatische Bemerkung über die letzten Worte bei. Zu dem συμφέρει σοι γὰρ κτλ. bemerkt Fr. A. Fritzsche: iure tuo mireris, haec verba contra linguae leges ab interpretibus ne Grotio quidem excepto sic explanata esse: nam est tibi conducibile, unum tuorum membrorum perire, nec totum corpus geennae tradi. Ita enim scriptum oportebat: συμφέρει — ἀπολέσθαι, καὶ μὴ — βληθῆναι. Daher will dieser Commentator συμφέρει σοι auf das Vorhergegangene ἔξελε beziehen und den ganzen Satz so auffassen: expedit tibi evelli oculum ac proiici, ut (damit) unum tuorum membrorum intereat, nec (quod, si non evellisses, accideret) totum tuum corpus geennae committatur. Daß nun ἵνα in der späteren Gräcität da gebraucht wor-

*) Nachdem Origenes im Comm. zum Matth. tom. XIII. (ed. de la Rue III. 603.) das Bild auf das Verhältniß der einzelnen Glieder der Gemeinde zur ganzen Gemeinde bezogen hat, giebt er noch eine andere Erklärung, welche ganz mit der von Olshausen übereinstimmt. Von dem Auge, der Hand, (der Text der Stelle ist hier etwas verdorben) der Seele sagt er: ἄτοπα περεῖττον ἀποβαλεῖν καὶ ἀποκόμενον αὐτὰ χωρὶς αὐτῶν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν, οἷονεὶ, χωλὸν ἢ κυλλὸν ἢ μονόμματον ἢ μετ' ἐκείνων τὴν ὅλην ἀπολέσαι ψυχήν· ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς καλὸν καὶ μακάριον ἐπὶ τοῖς βελτίστοις χρῆσθαι τῇ δυνάμει αὐτῆς· εἰ δὲ μέλλομεν διά τινα μίαν ἀπολέσθαι αἱρετώτερον ἀποβαλεῖν τὴν χρῆσιν αὐτῆς, ἵνα μετὰ τῶν ἄλλων δυνάμεων σωθῶμεν.

Digitized by Google

den sei, wo man sonst den Infinitiv erwarten würde, ist neuerlich von Winer Gr. S. 277 ff. und von Littmann de usu part. in N. T., Synon. l. II. auf das Ueberzeugendste dargethan worden.

V. 31. 32. Wir haben schon bemerkt, daß nur wenige Ausleger auf den Zusammenhang dieses Ausspruches mit dem vorhergehenden aufmerksam gewesen sind. Chrys. unter Anderen sagt richtig: ἰδοὺ γὰρ καὶ ἕτερον δείκνυσιν ἡμῖν πάλιν μοιχείας εἶδος. Allerdings ist dieses der Zusammenhang, daß der Erlöser zeigt, wie auch jede leichtsinnige Ehescheidung, ja sogar jede Wiederverehelichung in das Gebiet des Ehebruchs hinein gehöre. — Diese Motivirung reicht hin, um diejenigen zurückzuweisen, die auch hier Matth. 19. als den ursprünglichen Ort des Ausspruches bezeichnen. Keinen Beifall kann die Ansicht Pelli-cans (auch Chrys.) verdienen, welcher dieses Gebot als eine Einschränkung des vorhergehenden ansieht, so daß der Heiland habe zu verstehen geben wollen, die Gattin sei nicht unter dem zu begreifen, was man verleugnen müsse. — Wir müssen, um das über die Ehescheidung Gesagte nach seiner innern Wahrheit und Tiefe zu verstehen, von der Ansicht ausgehen, welche die religiös und sittlich ausgebildete Vernunft nach Anleitung der Schrift überhaupt über die Ehe eröffnet.*) Das Geschlechtsverhältniß führt uns in das tiefste Geheimniß des Lebens; ohne Zweiheit keine lebendige Einheit; ohne Gegensatz von Positiv und Negativ keine Zeugung. So geht denn auch das Gesetz der Polarität durch das Reich der Sonnen und Planeten hindurch wie durch alle Kräfte, Elemente, Stoffe und Reiche der Erde, nur daß es natürlich mit jeder anderen Region ein anderes wird. Im Reiche der organischen Natur hinaufsteigend von

*) Ueber das Verhältniß der beiden Geschlechter zu einander findet sich ein trefflicher Aufsatz in v. Meyers Blättern für höhere Wahrheit, 1ste u. 2te Samml. — Manches Lehrreiche in physiologischer Beziehung enthält der Aufsatz von Schubert, von dem Unterschiede der beiden Geschlechter in dem 1sten Th. der Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, S. 135—213., vgl. auch Steffens: Anthropologie, 2r Th. S. 447 ff.

Digitized by Google

den schwächsten Anfängen des Geschlechtsunterschiedes in den Flechtengewächsen zu der Anthere und dem Pistill in dem ausgebildeteren Pflanzenreiche und zu dem animalischen Geschlechtsunterschiede erhebt sich das Gesetz der Polarität zu seiner höchsten Blüthe, im Geiste wie im leiblichen Leben erscheinend, in dem Unterschiede der Geschlechter bei dem Menschen. Doch wie überall so beruht auch hier der Gegensatz in einer Einheit, auf einem Stufenverhältnisse von dem Potenzirteren und minder Potenzirtem, und wenngleich jene Ansicht vom Weibe, welche es nur als die nicht zur Vollendung gekommene Männlichkeit betrachtet, eine allzu dürftige ist, so ist es doch richtig, daß es nicht bloß als ein anderer Typus der Menschheit, sondern auch zugleich als die Wiederholung der im Manne ausgeprägten Menschenidee in zarterem Umriß zu betrachten ist. Auf diese Ansicht führt uns zunächst die mosaische Ueberlieferung, nach welcher das Weib aus dem Manne gebildet und an welche sich anschließend der Apostel in dem sinnvollen Abschnitte 1 Kor. 11, 3—16. im 8ten V. die Unterordnung des Weibes unter den Mann als das in der ursprünglichen Schöpfung Begründete darstellt. An eben dieser Stelle bezeichnet ferner der Apostel den Mann als denjenigen, welcher — vermöge der Kraft des Geistes und des Körpers an der Herrscherwürde Gottes Antheil habend — im volleren Sinne das Bild und die Herrlichkeit Gottes darstelle, während das Weib erst das Bild der δόξα ἀνδρός sei. Von eben dieser tief in der Natur begründeten Betrachtung aus wird dann auch in der Schrift dem Weibe als dem ἀσθενέστερον σκεῦος (1 Petr. 3, 7.) überall die Unterordnung und die Beschränkung auf das Stillleben des häuslichen Kreises zur Pflicht gemacht. Schon aus diesem Grunde nun, weil in das weibliche Geschlecht nicht wesentlich ein Vorzug der Menschennatur gesetzt, welcher dem Manne zum Complement der Vollkommenheit dienen könne, können wir der Ansicht nicht beitreten, welche sich in den Worten von Schwarz über die Erziehung I. S. 150. ausspricht: „Schon darum kann es keinen vollkommenen Menschen geben, weil jeder entweder als Mann oder als Weib existirt. Dadurch ist die Menschheit getheilt und Platon sprach darin gar nichts

Digitized by Google

Schwärmerisches, wenn er die beiden als zwei Hälften ansah. Es läßt sich beweisen, daß durch die Trennung der Geschlechter der Organismus des Einzelnen etwas Unvollständiges enthält, so wie dagegen die Art nur dadurch gesichert wird. Daher der Trieb der Vereinigung zum Ganzen"*) — und durch welche geleitet relig. Naturphilosophen wie Jak. Böhme, St. Martin**), dem mosaischen Berichte 1 Mos. 1, 27. den platonischen Androgyn aufdrängen, die Trennung der Geschlechter aber als einen geistigen Fall darstellen wollten. Derselben widerspricht aber auch nicht minder der durch die ganze Natur durchgreifende Gegensatz der Geschlechter, durch welchen die Schöpferallmacht ebenso ihre Fülle offenbart, wie durch die Verschiedenheit der Raçen, welche freilich consequenterweise von Einigen ebenfalls auf die Sünde zurückgeführt wurden. Ferner widerspricht ihr die ausdrückliche tiefsinnige Andeutung der mosaischen Geschichte von der Reinheit des geschlechtlichen Verhältnisses vor dem Fall 1 Mos. 2, 24. und — anderer Gründe zu geschweigen — des Erlösers Ausspruch Matth. 19, 4 — 6., in welchem das getrennte geschlechtliche Verhältniß als das vorausgesetzt wird, welches ἀπ' ἀρχῆς bestanden habe. Vielmehr können wir jenen Mythus vom Androgyn für nichts

*) Diese Stelle wird von Stallbaum zu Platos Sympos. p. 72. beifällig angeführt, zur Bestätigung des platonischen Mythus vom Androgyn. Allein, wiewohl man so häufig jenen Mythus als platonische Philosophie angesehen hat, so ist dem doch nicht so, denn Aristophanes spricht an jener Stelle gar nicht nach Platos Sinn, wie dies p. 205. E. Steph. unzweideutig zeigt, wo Diotima dem Sokrates gar sinnig sagt: „nach ihrer Rede suche Keiner seine eigne Hälfte, liebe Keiner sich selber, ja Hände und Füße würde er sich abschneiden, wenn sie schlecht zu seyn schienen, Keiner liebe etwas anderes als nur das Gute." Rückert in seiner Ausg. des Sympos. hat jenen Irrthum gerügt, S. 274.

**) Sehr geistvoll St. Martin, vom Geist und Wesen der Dinge, übers. von Schubert, Th. 1. S. 57 ff. — Kanne, Christus im A. T., Th. 2. S. 158 ff. v. Meyer, Blätter für höhere Wahrheit, elfte Samml. über Adam, S. 48 ff.

Digitized by Google

anderes, als für die historische Hülle der Wahrheit betrachten, daß das Daseyn des Weibes den Mann zu seiner Voraussetzung habe. Hat jene Ansicht sich durch die Ehelosigkeit des Erlösers und das von Paulus über die Ehe Gesagte zu rechtfertigen gesucht, so möchte vielmehr umgekehrt das eheliche Verhältniß selbst als ein nothwendiges Moment der Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes gefolgert werden können.

Gehen wir nun auf die Bestimmung dieser zwiefachen Ausprägung der Menschenidee ein, so ergiebt sich aus dem über die Natur des Weibes Gesagten sofort die Bestimmung desselben zur Abhängigkeit vom Manne, zum Organe desselben, καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα 1 Kor. 11, 9., und dasselbige spricht das mosaische עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ 1 Mos. 2, 18. aus, so wie wiederum andererseits durch die Liebe der Mann die Bestimmung erhält, die schirmend-regierende und befruchtende Potenz des Weibes zu werden, durch welchen ebenso segnend das Weib bestimmt wird, wie er selbst durch Christum 1 Kor. 11, 3. 11. 12. Ephes. 5, 28. 29. Die Realisirung dieser Idee kommt zu Stande durch die Ehe, und wie dies ganze Verhältniß auf der Fähigkeit zum Regieren und Befruchten in der Liebe einerseits, und auf der Empfänglichkeit und Bestimmbarkeit in der Liebe andererseits beruht, so spricht sich daher die Idee der Ehe selbst in ihrem Culminationspuncte aus in dem Acte der Generation. Wie der Mensch alle seine Kräfte zum Lehn trägt vom Höchsten und keine höhere Würde hat als Repräsentant und Vermittler derselben zu seyn, so hat ihm auch der Höchste das Vermögen zum Lehn gegeben, sein Ebenbild zu setzen und zu vermannichfaltigen; und innerhalb des Kreises der Generation findet nun die Ehe ihre höchste und heiligste Bestimmung, wie denn schon dieser Zweck in der ursprünglichen Schöpfung 1 Mos. 1, 28. ausgesprochen ist und im N. T. 1 Tim. 2, 15. *) Wir sagen: im Kreise der Generation. Von vorn herein nämlich dürfen wir die Erzeugung des Kindes nicht als vereinzelt betrachten;

*) Daher matrimonium von mater. Ehe = vinculum, s. Grimm, deutsche Rechtsalterthümer, I. 417 ff.

Digitized by Google

sie hat zur nothwendigen Voraussetzung die Erziehung, welche nichts Anderes ist, als die Fortsetzung jenes ersten Actes. der Mittheilung des Lebens durch die leibliche Generation Einzig und allein in der Voraussetzung, daß das geistige Leben von den Aeltern auf die Kinder übergepflanzt werde, ist die Mittheilung des leiblichen Lebens eine Wohlthat. So aufgefaßt hat denn aber auch der Eintritt der fleischlichen Vermählung seiner Natur nach zur Bedingung die unzertrennliche Verbindung der Gatten, da ja nur unter Voraussetzung derselben der Act der fleischlichen Zeugung das werden kann, was er seyn soll, die Grundlegung zum Gebäude einer geistigen Schöpfung in dem nach unserem Ebenbilde aber für Gottes Ebenbild erzeugten Menschen. Hiermit hätte sich uns denn schon von einer Seite aus die Unzertrennlichkeit des ehelichen Bandes als eine aus der Natur desselben hervorgehende Bestimmung ergeben, sobald nämlich dasselbe in dem Lichte betrachtet wird, in dessen Strahl allein die innersten Verhältnisse der Dinge erkannt werden, im Lichte der Religion. Diese Bestimmung ist aber auch überhaupt unzertrennlich mit der Idee der Ehe verbunden, auch in dem Falle, wo dieselbe nicht ihren höchsten Endzweck erreicht, Mitglieder des Gottesreiches zu erzeugen und zu bilden. Beruht nämlich die Ehe auf der Idee der absoluten Hingebung des einen Theiles an den anderen in der Liebe, zunächst zur wechselseitigen Ergänzung des Daseyns und als deren höchstes Resultat zur Erzeugung und Bildung von Mitgliedern des Gottesreiches, so wäre jede Voraussetzung der Möglichkeit einer Trennung schon die Negation dieser Idee einer absoluten Vereinigung in der Liebe. Was irgend späterhin hemmend der Innigkeit des Bandes entgegentreten kann, muß ja von der Idee der Ehe aus betrachtet eben nur als eine Lebensaufgabe angesehen werden zur Uebung der Liebe in der Geduld. — „Es scheide euch denn der Tod“ — diese Worte der christl. Trauungsformel gehören daher nothwendig in die Idee dieses Bündnisses, ohne deren Voraussetzung es zu einem bloßen Contractverhältniß herabsinkt. Man wird fühlen, wie wesentlich diese Bestimmung in dem Verhältnisse ist, sobald man sich die Stimmung dessen,

Digitized by Google

welcher in dasselbe gerade so wie in irgend ein anderes temporäres durch die Willkür der Menschen geschlossenes eintritt, der Stimmung desjenigen gegenüber lebhaft vorstellt, welcher das Bewußtseyn mitbringt, daß diese Verbindung Niemand trennen kann, denn Gott durch den Tod. Ja auch noch über den Tod hinaus dauert es fort im Geiste, je zarter es gewesen ist, in welcher Voraussetzung die christl. Kirche die zweiten Ehen überall bedenklich fand und der Apostel verlangt, daß wenigstens der Leiter der Gemeinden kein zweites Eheband eingehe 1 Tim. 3, 2.*) — Ob außerdem das Band fleischlicher Vermischung noch auf andere Weise Mann und Weib verknüpfe, überlassen wir der Bestimmung des Naturkundigen, es ist eine ähnliche religiös- und sitt-

*) Wiewohl das Christenthum die Wiederverehelichung ausdrücklich gestattet (1 Kor. 7, 39.), so geht doch aus dem Rathe, den hier der Apostel V. 40. beifügt, aus der Verordnung des Apostels 1 Tim. 3, 2. 12. 5, 9., so wie überhaupt aus der christl. Ansicht vom Wittwenstande (vergl. 1 Tim. 5, 5.) hervor, daß die Unterlassung der Wiederverehelichung als eine Vollkommenheit angesehen wurde. Bei der tieferen Fassung des ehelichen Verhältnisses im Christenthume kann uns dies um so weniger Wunder nehmen, wenn wir schon bei den alten Germanen und bei den Römern der alten Zeit dieselbe Ansicht finden, auf den Grabsteinen römischer Matronen findet sich als ein besonderes ehrendes Prädicat: univira, uninupta. Welche rein menschlichen Gefühle die Christen dabei leiteten, kann man besonders aus Tertullian lernen, einem Manne, der gerade das eheliche Verhältniß mit besonderer Tiefe und Zartheit aufgefaßt hat, wenngleich ihn später sein Montanismus verleitete, gegen das ausdrückliche Wort des Apostels, die Wiedervermählung durchaus für sündlich zu erklären. „In der zweiten Ehe — sagt er unter anderem — umgeben zwei Frauen denselben Mann, die eine im Geiste, die andere im Fleische. Denn du kannst die Liebe zur ersten Frau nicht verleugnen, da du vielmehr eine desto heiligere Liebe zu ihr haben mußt, weil sie schon bei dem Herrn aufgehoben ist, weil du für ihren Geist betest u. s. w.“ Es ist der Mühe werth, schon bloß in dieser Beziehung seine Bücher ad uxorem, de exhortatione castitatis, de monogamia zu lesen. Neander hat auch einige hiehergehörige Stellen ausgezogen im Antignosticus S. 244. 255. u. a.

Digitized by Google

sittlich-physiologische Frage, wie die, in wiefern die Blutschande zwischen Aeltern und Kindern, auch abgesehen von allen geistigen Momenten, auf die physische Natur einwürke; wir wollen nur an den merkwürdigen Umstand erinnern, daß das generelle Leben des Vaters in der Mutter sich fixiren könne, daß wenigstens das generelle Leben eine Uebertragung auf den andern Theil zuläßt, wie dies sich insbesondere in der niederen Sphäre der animalischen Welt nachweisen läßt. Auch jene juridisch-ethisch-philosophische Begründung der Monogamie und mit ihr dann zugleich der Unzertrennlichkeit der Ehe, wie sie von Kant und Fichte*) gegeben worden, daß nämlich das absolut-leidende Verhältniß, in welches sich körperlich und geistig das Weib durch die Ehe begebe (1 Kor. 7, 4.), nur unter der Voraussetzung der Ungetheiltheit und der Unzertrennlichkeit derselben mit ihrer Menschenwürde bestehe, erörtern wir nicht näher, wiewohl ohne Zweifel Wahrheit darin liegt. An diesem Orte genügen uns die für die Unzertrennlichkeit der Ehe angegebenen Gründe.**) Bei einer solchen Auffassung des Ehe-

*) Kant, metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 107 ff. Fichte, Naturrecht, S. 174. Sittenlehre, S. 444 ff.

**) Ich will nur noch die Stimme eines geachteten Physiologen der neuern Zeit hiehersetzen, welcher trefflich einerseits auffaßt, wie das Leibliche im ehelichen Verhältniß nur das Vorbild dessen ist, was sich im Gebiete des Geistes realisiren soll, andererseits auf der geistigen Basis die Unzertrennlichkeit des ehelichen Bandes begründet: Burdach, Physiologie als Erfahrungswissenschaft. 1830. Th. 3. S. 335.: „Die Begattung stellt die lebendige Einheit zweier organischer Wesen im Begriffe der Gattung dar. Ist es nun der Begriff der Menschheit, die Begriffe, welche auf niederen Stufen des Lebens nur leiblich ausgedrückt sind, auch in ihrer psychischen Seite zu verwürklichen, und die Regungen, welche das Thier treiben, im Selbstbewußtseyn aufzufassen und zur Freiheit zu erheben, so setzt die menschliche Begattung Liebe zum Individuum des anderen Geschlechts so wie zur Gattung voraus. Da aber die Liebe zum Individuum, wenn sie wahrhaft menschlich ist und auf Anschauung der Einheit mit dem geliebten Wesen beruht, nicht wechselnd und vergänglich ist gleich dem Geschlechtstriebe, son-

Digitized by Google

bündnisses wird denn aber auch allein begreiflich, mit welcher Tiefe innerer Wahrheit im alten wie im neuen Bunde das Verhältniß Gottes und Christi, seines Repräsentanten, zur Gemeinde überhaupt und zur einzelnen Seele insbesondere als ein eheliches bezeichnet und vom Apostel Paulus ein μυστήριον μέγα genannt worden sei Eph. 5, 32. Wenn schon Sokrates im Symposion von der συνουσία sagt: ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζώῳ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις, und den Eros — vom Reichthume als dem Vater, und der Armuth, als der Mutter gezeugt — als das Bild des wahren Weisen hinstellt, welcher stets mit dem Urschönen sich vermählend das Schöne und Gute in die Welt der Erscheinung hineingebiert, mit wie viel größerem Rechte konnte die Ehe und Vermählung, im Lichte der christlichen Wahrheit betrachtet, als Ausdruck für jenes hingebende und empfangende Verhältniß gebraucht werden, in welchem die gläubige Seele zu dem sie regierenden und befruchtenden Erlöser stehet, von diesem mit Geduld getragen, von ihren Gebrechen geheilt, mit Leben und Licht erfüllt wird, und ihrerseits in stillem Gehorsam sich ihm unterordnet, in sein Bild sich verklärt und seinen Willen nach außen hin vollzieht.

Da nun aber eben eine solche Ansicht von der Ehe nur auf dem christlichen Boden entspringen kann, so darf es uns auch

---

dern ihren Ursprung aus dem Unendlichen durch eine ewige Fortdauer beweisen und sich in einem stätigen Wohlthun bethätigen will, da andererseits die Liebe zur Gattung ein fortdauerndes Zusammenwürken zur Erziehung der erzeugten Individuen heischt, so ist eine beharrliche Verbindung dieser Art in der Ehe nothwendig." — Wie erweist sich das Dogma des Christenthums bei tieferem Durchforschen der Natur und des Geistes überall als die wahre, die tiefste Vernunft! Das muß jedwedem auch bei dem fühlbar werden, was das Christenthum über die Ehe lehrt, denn während dies von außen angesehen als eine willkürliche Satzung eines asketischen Rigorismus erscheinen mag, wie bestätigt es sich bei tieferem Eingehen als die Erfassung eines natürlichen und sittlichen Verhältnisses in seinem innersten Grunde!

Digitized by Google

nicht wundern, wenn wir außerhalb des Bereiches desselben die Heiligkeit und Unzertrennlichkeit des Ehebandes nicht überall anerkannt finden, wiewohl dies Verhältniß auch für den oberflächlicheren Betrachter so manche Seiten darbot, vermöge deren er sich nicht erlauben konnte, es völlig der Willkür Preis zu geben. — Wir werfen nur einen Blick auf die zwei Hauptvölker des Alterthums. Daß in der griechischen Welt nur sehr schwer Heilighaltung des ehelichen Bandes zu Stande kommen konnte, läßt sich schon insofern voraussetzen, als die Religion hier, anstatt zu Hülfe zu kommen, hindernd in den Weg trat. Der ehebrecherische Zeus und die eifersüchtige Here, die schälkische Aphrodite und der gefoppte Hephästion — das waren die Bilder des Ehestandes, welche den Griechen ihre Götterwelt darbot. Zwar herrschte die Monogamie aus politischer Rücksicht; aber kein Gesetz verbot dem Manne den Ehebruch, noch das Concubinat. Die Ehescheidung wurde von Seiten des Mannes ohne weitere Förmlichkeit durch bloße Fortsendung oder Verlassung der Frau vollzogen: πέμπειν, ἐκπέμπειν, ἀποπέμπειν, ἀποπομπή, *) ohne daß ihm etwas Anderes zur Pflicht gemacht werden konnte, als die Mitgift herauszugeben. Die Frau, welche geschieden seyn wollte (ἀπολείπειν τὸν ἄνδρα, ἀποστῆναι ἀνδρός) mußte persönlich vor dem Archon erscheinen, und ihre schriftliche Klage einreichen (ἀπολείψεως γράμματα παρὰ τῷ ἄρχοντι τίθεσθαι). **) Sittlich ehr-

*) Spätere termini für die Scheidung des Mannes von der Frau sind ἀπολύειν in den Evangelien, 3 Esr. 9, 36. (bei Diod. Sic. l. 12. c. 18. von der Frau, die den Mann entläßt); χωρίζεσθαι, διαζευχθῆναι und ἀφιέναι bei Paulus, Josephus; ἀπαλλάσσειν bei Philo, Plutarch; ἐκβάλλειν, ἐκωθεῖν vorzüglich bei den kirchlichen Schriftstellern, wiewohl auch früher, s. Cotelerius, patres ap. I. p. 463.

**) Ueber die Ansichten von der Ehe bei den verschiedenen Völkern sollte man die beste Nachricht in Stäudlins Werk: Geschichte und Vorstellungen von der Ehe. Gött. 1826. erwarten. Es ist aber auffallend, daß noch kein Rec. die alle Grenzen überschreitende Ungründlichkeit der späterhin rasch auf einander gefolgten Schriften dieses seinem Charakter nach so würdigen Mannes

Digitized by Google

würdiger, wie in vieler anderen Beziehung, so auch namentlich in Bezug auf die Ehe stehen die früheren Römer da. Ist gleich die traditionelle Angabe, daß in den fünf ersten Jahrhunderten nach Erbauung der Stadt keine Ehescheidung vorgekommen sei, nicht zuverlässig (vergl. Savigny in den Abhandlungen der Berliner Academie von 1814 u. 1815.), so ist es doch gewiß, daß das Eheband bei ihnen überaus rein und treu gehalten wurde, wie wir oben S. 240. sahen, auch gewöhnlich keine Wie-

---

gerügt hat. Sowohl die ethischen Monographien als die Geschichte der philosophischen Sittenlehre, des Supranaturalismus und Rationalismus u. s. w., sind in einem solchen Grade flüchtige durchaus unzuverlässige Compilationen (am wenigsten gilt dies von der Monographie über die Sittlichkeit des Schauspiels, am meisten von der über das Gewissen), daß man kaum begreifen kann, wie der Verfasser zur Herausgabe derselben den Muth finden konnte. In der Nachlässigkeit der Darstellung haben sie mit den lectiones antiquariae von Cälius Rhodiginus Verwandtschaft, welcher auch in Bezug auf Notizen über die Ehe bei den Alten im 28sten B. C. 16 ff. sein Vorgänger war, nur daß hier alles aus unmittelbaren Quellen mit eigenem Urtheil, dort aus abgeleiteten Bächen und ohne durchgreifendes Urtheil zusammengeschrieben ist. Was die Ehe bei den Griechen betrifft, so kann man Potter, Petitus, und nun auch Wachsmuth vergleichen. Der letztere macht (Hellen. Alterthumskunde II. 1. 171.) unter Anderem die interessante Bemerkung, daß die Bedeutung, welche bei den Griechen das Weib hatte, sich auch schon durch die Stellung, in der das Weib vorkommt, anzeigt; wir sagen gewöhnlich: „Weib und Kinder", der Grieche sagt in der Regel τέκνα καὶ γυναῖκες. — Mehrere interessante Stellen aus den Alten über die Ehe habe ich in der Abhandlung über das Heidenthum in Neanders Denkwürdigkeiten I. S. 181 ff. angeführt, zu denen noch die idealischen pythagoräischen Ideen hinzuzufügen sind, welche Jamblichus in seiner vita Pythag. aufstellt. Die Geschichte der Ehe und namentlich der Ehescheidungen bei den Römern hat einen gründlichen Bearbeiter an Wächter gefunden: Ueber die Ehescheidungen bei den Römern, von Karl Wächter, Stuttgart 1822. Die Werke, welche über die Ehe und Ehescheidungen unter den Juden handeln, sind bekannt, Selden, Buxtorf u. s. w.

Digitized by Google

dervermählung Statt fand; die altbürgerliche Einfalt in dieser Beziehung spricht noch das Wort Cato's aus: „er halte es für etwas weit lobenswertheres, ein guter Gatte, als ein großer Senator zu seyn“ (Plutarch, vita Catonis, c. 20.). Auch stand die Ehescheidung dem Manne nur frei bei Nachweisung bestimmter Ursachen. Von Augustus an ging jedoch die Heilighaltung des ehelichen Bandes so gut wie gänzlich verloren. Bekannt ist aus Juvenal das fiunt octo mariti quinque per auctumnos.

Was nun die Hebräer betrifft, so hatten diese allerdings am Anfange ihrer Urkunde jenen Ausspruch 1 Mos. 2, 24., welcher die Innigkeit des Ehebandes in den stärksten Ausdrücken bezeichnete. Nichts desto weniger zeigt die mosaische Gesetzgebung in dieser Hinsicht eine ungemeine Nachsicht. Wie dieselbe anzusehen sei, bezeichnet Christus treffend, wenn er C. 19, 8. sagt: Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν, wozu Hieronymus die treffende Note macht: non discidium concedens, sed homicidium auferens, vergl. Chrysostomus zu dieser Stelle. Wie überhaupt die mosaische Oekonomie nicht das Bleibende und Urbildliche verordnet, sondern, der Schwäche der Menschen sich bequemend, das Temporäre und Pädagogische, so auch hier. Das mosaische Gesetz, in welchem die Ehescheidung gestattet wird, findet sich 5 Mos. 24, 1. Es kommt nun darauf an und ist für das Verständniß unserer Stelle erforderlich, zu wissen, was dieses Gesetz eigentlich aussage. Der Ausdruck עֶרְוַת דָּבָר ist seit alten Zeiten streitig gewesen; schon die Talmudisten nennen ihn שֶׁם מְשׁוּתָּף, ein zweideutiges Wort; ein Theil der Ausleger, wie z. B. Drusius, Lightfoot, Gentilis (de nupt. l. 6. c. 11.) glauben, daß dieser Ausdruck geradezu die Hurerei, also den Ehebruch bedeute, daß die Schule des Schammai ihn ebenso aufgefaßt und Jesus derselben Ansicht gefolgt sei. So Gratz, Fritzsche, Meyer. Dies nun ist auf jeden Fall irrig, wie schon der gelehrte Akoluth (de aquis amaris, Lipsiae 1682. p. 220 ff.) gezeigt hat. Unmöglich hätte Christus, wenn er keinen anderen Grund der Ehescheidung zugelassen, als eben

Digitized by Google

auch Moses und ein Theil der Schriftgelehrten, Matth. 19. sagen können, daß nur um der σκληροκαρδία willen Moses so nachsichtig gewesen. Eben so wenig wird aber auch die Bedeutung des עֶרְוַת דָּבָר so sehr relaxirt werden dürfen, als es Michaelis im mosaisch. Recht II. S. 250. gethan hat, daß es gar nichts anderes aussage, als: „findet der Mann sie nicht schön genug, oder findet er an ihr irgend einen Mangel —“ das Richtige liegt vielmehr in der Mitte. Da die Nacktheit etwas Schmachvolles ist, so heißt עֶרְוָה auch in der abgeleiteten Bedeutung: foeditas und kommt in eben dieser Bedeutung noch vor 5 Mos. 23, 15. Jes. 20, 4. Vergleicht man namentlich die erstere Stelle 5 Mos. 23, 15., so wird man wohl mit Bestimmtheit an irgend etwas Ekel Erregendes zu denken haben. Die LXX. übersetzen ἄσχημον πρᾶγμα, *) ebenso der Samaritaner, Syrer und Araber, die Vulg. foeditas. Die eine Einschränkung der Licenz in den Ehescheidungen bestand also darin, daß sie nur zulässig waren, wo sich etwas Ekelhaftes, was den ehelichen Umgang hinderte, nachweisen ließ. Die andere bestand in dem Scheidebriefe **) selbst; die Abfassung eines solchen hinderte den Mann,

*) Es kann die Frage seyn, was ἄσχημον πρᾶγμα bedeuten soll. Origenes bemerkt bereits in Matth. t. 14. ed. de la Rue T. III. p. 647., daß vielleicht Juden, um zu zeigen, daß Moses eben so streng gewesen sei wie Jesus, behaupten würden, es sei so viel wie μοιχεία; er entgegnet aber, es bedeute wohl nur πᾶν ἁμάρτημα. Auch Salmasius, de foen. Trap. p. 163. will πρᾶγμα hier wie das latein. negotium von einem Liebeshandel, mithin vom Ehebruch verstehen; allein dann würden sie doch kaum gesagt haben εὑρίσκει ἐν αὐτῇ. Vielmehr drückt ἄσχημον πρᾶγμα in den LXX. entweder die Meinung des Schammai aus (s. S. 248.), oder es ist so aufzufassen, wie wir das hebräische עֶרְוַת דָּבָר nehmen.

*) Das Wort ἀποστάσιον findet sich auch in der griech. Rechtssprache, wo δίκη ἀποστασίου den Proceß gegen den Freigelassenen bedeutet, welcher gegen seinen manumissor die Pflicht nicht erfüllt, Meier und Schöm., att. Proceß, S. 473. Gerade so wird das lateinische repudium für den Scheidebrief gebraucht. Sonst sind die Nomina auf ιον häufig neuere Formen für ια, Lobeck,

Digitized by Google

die Frau in jeder Aufwallung aus dem Hause zu stoßen, um dann vielleicht ebenso leichtsinnig sie wieder aufzunehmen. Auch konnte die Frau mittelst desselben sich ausweisen, warum sie entlassen worden, und nehmen wir überdies an, daß die Schreibekunst nicht weit verbreitet war, so mußte ohnehin ein Levit ins Mittel treten, und somit wurde wenigstens die Sache verzögert. — In der Zeit Christi war nun die Bed. jenes Terminus עֶרְוַת דָּבָר zweifelhaft geworden, und es waren darüber insbesondere die zwei Schulen der Gesetzlehrer, die des Schammai und die des Hillel in Streit gerathen. Zwar betreffen diese Verschiedenheiten beider Schulen häufig die erbärmlichsten Aeußerlichkeiten, **) jedoch ist die strengere Entscheidung, da, wo überhaupt ein Gegensatz von Schwer und Leicht Statt findet, immer auf Seiten des Schammai, welches auch überdieß ausdrücklich erwähnt wird. So sagt ein Karäer bei Trigland de secta Caraeor. p. 98.: בֵּית שַׁמַּאי לְעוֹלָם מַחְמִירִים וּבֵית הִלֵּל מֵקִלִּים. Gerade diese schammaitische Ansicht kam in der Praxis nicht auf; die Halacha entschied immer für die Hillelianer, und die Grundsätze der Schammaiten blieben am Ende nur noch bei den Karäern übrig (Wolf notit. Caraeor. p. 98.) Gewöhnlich wird nun angenommen, daß die schammaitische Schule unter dem עֶרְוַת דָּבָר die Hurerei verstanden habe, wie wir

---

Phryn. S. 517. Bei Josephus: γραμματεῖον ἀπολύσεως. In späterer Zeit findet sich auch τὸ διαζύγιον, τὸ διέσιον, s. Beveridge zu den canones apost. in can. 1. c. 5. Im Rabb. גֵּט (daher der talmudische Tract. Gittin den Namen hat), תִּירוּכִין, פִּישׁוּרִין, auch אִגֶּרֶת Brief, s. Tract. Gittin, c. 6. §. 5.

**) So sagt die Schule Schammai: „wenn man beim Mittagsessen die Hände gewaschen und getrocknet, soll man das Handtuch auf den Tisch legen"; die Schule Hillel: „nein! auf die Kissen, worauf man liegt." Schammai lehrt: „nach dem Essen muß man erst das Zimmer auskehren, dann die Hände waschen", Hillel: „nein! sondern erst die Hände waschen und dann das Zimmer auskehren" und anderes dergleichen im tract. Berachoth c. 8. Wie mußte ein Paulus, in solchen Schulen erzogen, umgewandelt werden, um der zu seyn, welcher er ist!

Digitized by Google

aber schon vorher sagten, mit Unrecht, sobald man das Wort im engeren Sinne nimmt. Die Schammaiten nämlich begriffen unter dem terminus עֶרְוַת דָּבָר alles dasjenige mit, was der Talmud bei einer Frau als כִּעוּר bezeichnet. So heißt es zum Tr. Gittin in der Jeruf. Gemara, daß sie das Ausgehen der Frau ohne Schleier, mit zerrissenen Kleidern an den Seiten, mit entblößten Armen, mit unter dem עֶרְוַת דָּבָר begriffen, wie denn auch Aben Esra es erklärt, „eine Unanständigkeit in der That oder im Worte.“ Daß der Erlöser auch hier sein ἐγὼ δὲ λέγω der gewöhnlichen Gesetzesauffassung gegenüberstellt, läßt auch schon von vornherein darauf schließen, daß jene Partei der Gesetzlehrer sich mit minderer Strenge über den Gegenstand ausgesprochen hatte. Die Hillelianer lehrten dagegen, wegen Jedes, was unangenehm wäre, sei die Scheidung zulässig, wäre auch nur die Speise von der Frau verbrannt worden, und noch weiter ging Akiba, welcher gerade so, wie J. D. Michaelis, auf den ersten Satz des mosaischen Gebotes sich stützend, schon den Mangel an Schönheit in den Augen des Mannes als hinreichenden Trennungsgrund angiebt. Wie sie zu dieser leichtsinnigen Auslegung kommen konnten, giebt die Babylonische Gemara zum 9ten Cap. des Tr. Gittin an. Mit Uebersehung des stat. constr. erklärten sie das עֶרְוַת דָּבָר, als stände disjunctiv עֶרְוָה אוֹ דָּבָר „etwas Schmachvolles oder irgend eine Sache“ — ein merkwürdiges Beispiel, wie auch durch die strengsten Gesetze der Grammatik der Fleischessinn nicht daran verhindert werden kann, seinen Sinn in die heilige Schrift überzutragen. Wohl mag es nun unter den Israeliten manche schöne Ehebündnisse auch noch bis auf jene Zeit hinab gegeben haben; man denke z. B. an einen Zacharias mit seinem Weibe Elisabeth! Insbesondere fand eine große Anhänglichkeit an die in der Jugend geheirathete erste Frau Statt, so daß Ben Nachman in der babylonischen Gemara zu Tr. Sanhedrin c. 2. sagt: לְכֹל יֵשׁ תְּמוּרָה חוּץ מֵאֵשֶׁת נְעוּרִים „Alles läßt sich wieder umtauschen, nur nicht das Weib der Jugend“, und noch andere Aussprüche eben dieses Inhalts finden sich ebendaselbst; auch sagt Ben Sira sententiar. 3.: גַּרְמָא דִּנְפִיל בְּחוּלָקָךְ גַּרְדֵּיהּ „den Knochen, der dir zufiel, nage!“ (vgl. Jes. Sir. 7,

Digitized by Google

21.) und ermahnt damit, sich mit dem zum Loose gefallenen Eheweibe zu begnügen. Vorherrschend wurde jedoch in dieser Rücksicht dieselbe laxe Praxis, die wir bei den Muhammedanern finden, bei denen als Aufsageformel zur Scheidung auch vorkam: „das Reh für die Kuh“ d. i. die junge schöne Frau statt der alten (specimen proverb. Meidani, no. 78.). Schon bei dem Propheten Maleachi C. 2, 10—16. findet sich eine schöne Strafrede im Namen Gottes gegen leichtsinnige Ehescheidungen, vgl. Sprüchw. 6, 32. Die Pharisäer, welche Matth. 19, 3. redend auftreten, fragen, ob es erlaubt sei κατὰ πᾶσαν αἰτίαν die Frau zu entlassen. *) Damit stimmt überein, daß Josephus uns antiqu. IV. 8, 23. das Scheidungsgesetz in folgender laxen Gestalt giebt: γυναικὸς τῆς συνοικούσης βουλόμενος διαζευχθῆναι, καθ' ἃς δηποτοῦν αἰτίας· πολλαὶ δ' ἂν τ. ἀνθρώποις τοιαῦται γίνοιντο· γράμμασι μὲν κτλ. und ebenso sagt Philo de leg. special. p. 781. ed. Fr.: ἐὰν δὲ ἀνδρὸς ἀπαλλαγεῖσα γυνὴ καθ' ἣν ἂν τύχῃ πρόφασιν κτλ. In seiner Lebensbeschreibung erzählt uns Josephus ganz kühl, er habe seine Frau weggeschickt, nachdem sie ihm drei Kinder geboren, weil ihre Sitten ihm nicht gefallen hätten. Unter diesen Umständen gewinnt denn auch die Vermuthung Wahrscheinlichkeit, daß, wenn es hier, ohne Hinzufügung einer Einschränkung, heißt: „Wer sich scheiden will, der schreibe einen Scheidebrief“, dies die Form war, in welcher die Schriftgelehrten das mosaische Gebot vorzutragen pflegten — κατὰ πᾶσαν αἰτίαν.

Die Auslegung unserer Stelle muß sich aus Matth. 19. ergänzen, vergl. Marc. 10, 11. 12. Luc. 16, 18. (Eph. 5, 31.); wie sonst so häufig, so hat man auch hier Veranlassung, den überaus tiefen Blick des Erlösers in das A. T. zu bewundern. In manchen Fällen — und so auch in diesem — würde man nicht im Stande seyn, aus dem gesammten alttestamentlichen Codex irgend eine zu dem vorliegenden Texte passen-

*) Auch Constantin verbietet im cod. Theod. l. 1. de repudiis, 3, 16. den Männern, die Frauen per quascunque occasiones wegzuschicken.

Digitized by Google

dere Stelle herauszugreifen, als Christus es thut. So verweist er auch hier auf jenes Wort der mosaischen Urkunde, in welchem die innige Vereinigung beider Theile durch den Ehebund mit den starken Worten: καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν ausgesprochen wird, und fügt dann hinzu: ὥστε οὐκέτι εἰσὶ δύο, ἀλλὰ σὰρξ μία· ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω. *) Eine Scheidung soll mithin nach diesem Worte Christi niemals durch irgend einen Willensact des Menschen veranstaltet werden, sondern allein durch Gott, dessen Wille sich ausspricht, wenn er den einen beider Theile durch den Tod abruft, daher das Trauformular: „bis scheide euch denn der Tod", vergl. Röm. 7, 3. 1 Kor. 7, 39. Bei allen anderen Verbindungen werden Zwei εἰς μίαν καρδίαν καὶ ψυχήν, wie es von der ersten Christengemeinde Ap. G. 4, 32. heißt. Hier tritt das Außerordentliche ein, daß sie vermöge 1 Kor. 7, 4. εἰς μίαν σάρκα werden, worauf auch (Sir. 25, 34.) Ephes. 5, 28. und 1 Kor. 6, 16. hinweist. Dieses εἰς μίαν σάρκα γενέσθαι realisirt sich am vollendetsten in den Kindern, welche auf gleiche Weise die σάρξ des Vaters und der Mutter in sich vereinigen, und somit die leibliche Einheit von Vater und Mutter darstellen. **) Vermöge dieser Verbindung hat denn auch keiner mehr die ἐξουσία über sein eigenes σῶμα, und es tritt schon insofern die völlige Hingebung des einen Theiles an den anderen ein (1 Kor. 7, 4.). Der Mann liebt seine Frau ὡς τὸ ἑαυτοῦ σῶμα Eph. 5, 28. — Wer daher diesen für die ganze Lebenszeit berechneten Bund eigenmächtig trennt und zwar so, daß er sich mit einer anderen verehelichet,

*) Chrysost. zu Matth. 19.: παρὰ φύσιν τὸ γινόμενον, ὅτι μία διατέμνεται σάρξ· παρὰ νόμον, ὅτι τοῦ θεοῦ συνάψαντος καὶ κελεύσαντος μὴ διαχωρίζεσθαι, αὐτοὶ συνεπιτίθεσθε τοῦτο δρᾶν. Das μία σάρξ wird auch recht gut von Isidorus Pel. l. IV. ep. 129. commentirt, in der Abh. über 1 Kor. 6, 18.

**) Recht schön ist, was Jambl. dem Pythagoras zuschreibt (vita Pyth. c. 9.), die Männer sollten bedenken, ὡς τῶν μὲν πρὸς τ. ἄλλους συνθηκῶν τεθεμένων ἐν γραμματιδίοις κ. στήλαις, τῶν δὲ πρὸς τὰς γυναῖκας ἐν τοῖς τέκνοις.

Digitized by Google

dessen That fällt in das Gebiet des Ehebruchs — außer, setzt hier und Matth. 19. der Erlöser hinzu, wo der eine Theil sich der πορνεία schuldig gemacht hat. Wo dies nämlich geschehen, hat der schuldige Theil selbst die Ehescheidung factisch vollzogen und sich einem anderen Gatten verbunden (1 Kor. 6, 16.) — Theophylakt (zu 1 Kor. 7, 13.): ὁ πόρνος ἔφθασεν ἑαυτὸν διαστήσας — ja noch mehr, wurde das mosaische Gesetz streng vollzogen, so war der Ehebruch eine Trennung der Ehe durch den Tod, denn die Frau wenigstens erlitt den Tod. Diese Ausnahme fehlt bei Markus C. 10, 11. und bei Lukas C. 16, 18., welches jedoch eben so wie 1 Kor. 7, 10. als eine bloße Abkürzung des Gebotes anzusehen ist, wo die hermeneutische Regel gilt: pauciora exponi debent per plura. So hat ja z. B. Lukas C. 12, 10., um nur Ein Beispiel anzuführen, τῷ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται, bei Markus C. 3, 29. kommt hinzu εἰς αἰῶνα, am vollständigsten auch hier Matthäus C. 12, 32.: οὔτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι. Und dergleichen Beispiele ließen sich mehrere aufstellen. —

Wir haben jedoch die von Jesu angegebene Ausnahme παρεκτὸς λόγου πορνείας *) noch näher zu erwägen, und sodann die für das ganze Verständniß des Gebotes wichtige Bestimmung Christi, daß die factische Ehetrennung erst in und durch die Wiedervereinigung vollzogen wird.

Zuerst ist die Bedeutung von πορνεία selbst zu untersuchen, dann das παρεκτὸς λόγου. Daß πορνεία auch die μοιχεία bezeichnen könne, ist geradezu von Dr. Paulus bestritten worden, nach welchem es allein die außereheliche Unzucht bezeichnen soll und zwar soll von solcher Unzucht die Rede seyn, welche der Verheirathung vorhergegangen, da Christus nur

*) Matth. 19, 9. ist das durch Erasmus und Beza verbreitete εἰ aus dem Texte zu entfernen und nach den besten Zeugnissen μὴ ἐπὶ πορνείᾳ zu lesen, wie auch Matthäi, Knapp, Griesbach u. and.; wogegen Lachmann nach den occident. codd. und dem Cantab. παρεκτός aufgenommen hat.

Digitized by Google

das mos. Gebot 5 Mos. 22, 12. wiederhole — welche Ansicht bei ihrem ersten Auftreten Billigung fand, und namentlich, wie wir noch später erwähnen werden, von Gratz angenommen worden ist. Diese Auffassung kann sich nun aber auf keine Weise rechtfertigen. Da diese specielle Beziehung von πορνεία so gar nicht durch den Text indicirt ist, so könnte man nur dann sich zu ihr entschließen, wenn die Sprache würklich dagegen wäre, das Wort im Sinne von μοιχεία zu nehmen. Daß aber πορνεία als die Gattung die species der μοιχεία mit in sich schließe, läßt sich schon an und für sich voraussetzen, und findet wohl in allen Sprachen Statt, so hat der Araber eben hier الزنا „Hurerei“ für μοιχεία; bei Plautus, auch bei Cicero steht stuprum für adulterium u. s. w. Hesychius und das Etym. M. haben μοιχός durch ὁ πόρνος erklärt. Im Hellenistischen vergl. Sirach 23, 23. Hos. 3, 3. vergl. V. 1. Amos 7, 17. Joh. 8, 41. 1 Kor. 6, 1. vergl. Suicer. s. h. v. *) Daß daher πορνεία auf jeden Fall hier μοιχεία mit einbegreifen könne, kann keine Frage seyn. Dagegen wäre zu erwägen, ob es hier geradezu für μοιχεία stehe oder ob es umfassender sei, so daß es die ἀσέλγεια mit einschließe. Warum hat denn Matthäus — könnte man nämlich sagen — sowohl hier, als in der Parallelstelle Matth. 19, 9. beide Male πορνεία und nicht μοιχεία erwähnt, wenn nicht der Erlöser selbst sich ursprünglich eines umfassenderen Ausdruckes bedient hat, und mithin nicht bloß den Ehebruch als Trennungsgrund angesehen wissen wollte? Πορνεία kommt nun allerdings Tob. 8, 7. so vor, daß es die ἐπιθυμία überhaupt bezeichnet (vergl. Hos. 4, 10.); Suidas giebt an, daß es auch für ἡ ἀκολασία stehe; Theophylakt sagt zu πορνεία Röm. 1, 29.: πᾶσαν ἁπλῶς τὴν ἀκαθαρσίαν τῷ τῆς πορνείας ὀνόματι περιέλαβεν, und zu 1 Thess. 4, 3., wo der Apostel ἀπὸ πάσης πορνείας warnt, sagt Theodoret: ὅτι πολλὰ τῆς ἀκολασίας εἴδη. Indeß kann dies alles nicht dazu dienen, den Begriff von πορνεία an

*) Matth. 19, 9. hat der Syrer „wer sein Weib entläßt, ohne daß sie Ehebrecherin ist“, auch der Aeth. hat „außer wegen Ehebruch.“

Digitized by Google

dieser Stelle zu erweitern. Da es nämlich doch überall die συνουσία mit einschließt — wie Theodoret zu Röm. 1, 29. es allgemeiner erklärt ἡ οὐ κατὰ γάμον συνουσία — und keinesweges bloß von einem buhlerischen Betragen gesagt werden kann, so ergiebt sich in diesem Zusammenhange doch immer wieder die Bedeutung von μοιχεία. Noch viel weniger ist Selden der Beweis gelungen, daß es Schlechtigkeit überhaupt bedeuten könne (Uxor hebr. l. III. c. 23. p. 355.). Daß der Erlöser an beiden Stellen sich der generellen Bezeichnung statt der speciellen bedient hat, rechtfertigt sich vollkommen durch die Absicht, die er dabei hat. Er will die Gattung von Versündigungen angeben, welche allein zu einer Ehetrennung berechtigt; nur in dieser Gattung von Versündigungen nämlich liegt die factische Ehescheidung. Der generelle Terminus war mithin gerade hier der passendste. — Es ist nun bloß noch das παρεκτὸς λόγου zu erläutern. Daß es hier abundire, wie Schwarz ad Olearii de stylo N. T. p. 270., Gratz u. a. annahmen, ist hier noch weniger anzunehmen als in den anderen von Schleusner zum Belege dafür angeführten Stellen. Es frägt sich aber, ob nicht λόγος die Bedeutung Sache haben könne. So Hakspanius notae miscell. III. p. 31., und ihm beistimmend Wolf und einige andere, welche dabei das Interesse haben, die Bedeutung von πορνεία zu erweitern, so daß es so viel wäre wie πρᾶγμά τι πορνικόν oder αἰσχρουργία τις. Man könnte sagen, daß, wenn λόγος hier so viel als αἰτία wäre, es vielmehr heißen müßte παρεκτὸς ἐπὶ λόγου, wie es sich 5 Mos. 22, 24. und 2 Sam 22, 23. findet, oder παρεκτὸς ἐν ῥήματι wie 1 Kön. 15, 5. οὐκ ἐξέκλινεν Δαυὶδ ... ἐκτὸς ἐν ῥήματι Οὐρίου, oder ἐν ὀνόματι. Indessen der Unterschied dieser Ausdrücke von παρεκτὸς λόγου ist doch nur der, daß bei jenem zu übersetzen wäre: „außer auf Grund der Hurerei“ und bei diesem zu übersetzen ist: „außer dem Grunde der Hurerei“; dies letztere kann aber eben so wohl stehen, wie das erstere. C. 19, 9. fragen die Pharisäer, ob κατὰ πᾶσαν αἰτίαν die Scheidung Statt finden könne, und hier sagt der Erlöser, daß sie nie παρεκτὸς λόγου πορνείας Statt finden könne, λόγος ist daher wie דָּבָר zunächst „Ursache“ A. G. 10, 29.,

Digitized by Google

dann wie αἰτία und das lateiniſche causa der Anklagegrund, die Anklage 2 Moſ. 18, 16. 22, 8., ſo auch im claſſ. Griech. ἐπὶ τῷ λόγῳ oder ἐπὶ τοῖς λόγοις. Sollte aber auch λόγος hier ſo viel wie πρᾶγμα ſeyn, ſo könnte doch nicht zugegeben werden, daß πρᾶγμα πορνικόν gerade ſo viel wäre als ἄσχημόν τι oder αἰσχρόν τι und etwa von jedem buhleriſchen Benehmen verſtanden werden dürfte. Wenn Salmaſius, wie wir oben S. 246. ſahen, ſelbſt das πρᾶγμα ἄσχημον in 5 Moſ. 24, 1. von einem turpe negotium, einer ehebrecheriſchen That verſtehen will, ſo würde noch viel unzweifelhafter πρᾶγμα πορνικόν ſo verſtanden werden müſſen. Dazu kommt, daß Matth. 19, 9. die πορνεία ſchlechthin erwähnt iſt ohne irgend eine erweiternde Beſtimmung. Auch haben alle alten Ueberſetzungen λόγος durch Urſache ausgedrückt. *)

Nachdem wir ſo den Sinn der Ausnahme beſtimmt, wenden wir uns zur Erwägung der beſonderen Form, in welcher der Erlöſer das Gebot ausgeſprochen. Er ſagt nicht: ὅστις ἀπολύσει τὴν γαμετὴν αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας, ἤδη ἐμοίχευσε, die bloße Trennung (διαχωρισμός) erklärt er noch nicht für das ins Gebiet des Ehebruchs Fallende, ſondern die Wiederverehelichung. Es heißt hier und Matth. 19, 9. „wer ſich ſcheidet und freiet eine andere“, ebenſo auch Marc. 10, 11., wozu dort noch V. 12. dieſelbe Beſtimmung rückſichtlich der Frau hinzukommt; **) ferner heißt es hier:

---

*) Diejenigen Interpreten, welche λόγος hier durch „Proportion“ erklärt haben: „außer was in der Proportion des Ehebruchs ſteht“, haben gar zu deutlich das inferre quod placuit enarratori anſtatt des efferre quod placuit auctori offenbart, als daß ſie hier weiter zu berückſichtigen wären.

**) In jener Stelle des Markus kann kein Zweifel darüber obwalten, daß ἐπ' αὐτήν ſich nicht auf die erſte Ehegattin, ſondern auf die zweite bezieht. Dies ergiebt ſich aus allen hierher gehörigen Stellen, in denen Chriſtus ſich immer ſo ausdrückt, daß er die Wiedervereinigung bei unrechtmäßiger Scheidung als etwas dem Gebiete der μοιχεία Anheimfallendes bezeichnet. Die Conſtruction von μοιχᾶσθαι mit ἐπί iſt gerechtfertigt durch das hebräiſche נָאַף אֶל, wofür die LXX ἐκπορνεύειν ἐπί und εἰς Ez.

Digitized by Google

„sie selbst, wenn sie sich wieder verheirathet, bricht die Ehe, denn sie ist noch gebunden und zwar hat der Mann die Verschuldung auf sich“: ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι, endlich heißt es hier und C. 19.: „wer sie heirathet, bricht die Ehe.“ Wenn nun hiemit erklärt ist, daß vor göttlichem Gericht — und an solches muß man ja immer zunächst denken — nicht der sich Scheidende, sondern der sich Wiederverehelichende sich der μοιχεία schuldig macht, und der Fall des Ehebruchs von Christo in diesem Gebote ausgenommen wird, so kann man vernünftigerweise nicht anders schließen, als daß, wo ein Ehebruch vorgekommen, auch die Wiederverehelichung frei stehen müsse, welches, wie wir nachher sehen werden, die römische Kirche bestreitet. Wenn Christus C. 19, 9. sagt: ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται, — ist da nicht die nothwendige Folgerung: ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ἐπὶ λόγῳ πορνείας, οὐ μοιχᾶται? Darüber sollte kein Streit denkbar seyn. Aber wohl läßt sich mit Grund sagen: was Christus hiemit erlaubt hat, hat er nicht gerade für das Beste erklärt. Vielmehr

16, 26. 26, 28. 4 Mos. 25, 1. Wenn es nun dann dort eben so auch von der Frau heißt ἐὰν γυνὴ ἀπολύσῃ τὸν ἄνδρα, μοιχᾶται (ἐπ' αὐτόν), so hat dieses Bedenken erregt, da bei den Juden die Frau nicht die Erlaubniß hatte, vom Manne sich zu trennen, sondern nur bei den Griechen und späteren Römern, und Fritzsche hat sogar deshalb ohne Unterstützung einer äußern Autorität den ganzen Satz aus dem Texte entfernt. Der Ausspruch ist aber schon hinlänglich gerechtfertigt, wenn es auch nur Christi Absicht gewesen wäre, durch Hervorhebung des Umstandes, daß auch von der andern Seite dasselbe gelte, die Idee der Unverletzlichkeit des Ehebandes stärker auszusprechen. Es kommt aber dazu, daß unter den Juden wenigstens in den späteren Zeiten einzelne Fälle dieser Art vorgekommen waren, und daß späterhin bei der Ausbreitung des Christenthums bei den Heiden diese Fälle sich wiederholen mußten, wie denn auch Paulus 1 Kor. 7, 10. als Gebot des Herrn geltend macht: γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι und V. 13. von einer gläubigen Frau in Bezug auf den ungläubigen Mann sagt: μὴ ἀφιέτω αὐτόν, vgl. Storr's observ. zu Marc. 10, 12. Opusc. III. 206 ff. und Grotius zu d. St.

Digitized by Google

wird es hier darauf ankommen, welches soll die Strafe des Ehebruchs seyn? Bei den Hebräern und nach Constantins Gesetz war der Ehebrecherin und dem, der sich mit ihr vergangen, der Tod bestimmt. Dasselbe Gesetz blieb in den meisten germanischen Staaten für beide schuldige Theile, oder wenigstens für den Ehebrecher, in Kraft; mit allem Eifer dringen auf Todesstrafe für den Ehebrecher und die Ehebrecherin sämmtliche Reformatoren. Damit, sagen sie, wird auch die schwierige Frage ganz erledigt, was im Falle des Ehebruchs hinsichtlich der Wiederverheirathung zu verordnen sei. Dagegen erhoben sich von frühe an Stimmen in der Kirche, welche die Gefallene oder den Gefallenen zur Buße geleitet wissen wollten, damit eine Wiedervereinigung Statt finden könnte, und auch Luther erklärt sich an einer Stelle hiefür. So wurde denn in der alten Kirche (und auch in der evangelischen) zunächst die Excommunication auf mehrere Jahre (zuweilen allerdings auch auf Zeitlebens) über den schuldigen Theil verhängt, während welcher Zeit ihm, in einem Kloster eingeschlossen, Gelegenheit, in sich zu gehen und zur Buße zu erwachen, gegeben war. Hatte diese Strafe ihr Ziel erreicht, dann wurde, wenigstens von Vielen, die Wiederaussöhnung des unschuldigen Theils mit dem schuldigen verlangt, mit specieller Beziehung auf das Verfahren des Herrn gegen die reuige Ehebrecherin Joh. 8. Allerdings wird man nun auch bekennen müssen, daß eben dieses Verfahren das dem Geiste des Evangeliums am meisten angemessene sei, wobei dann aber freilich die protestantische Kirche kirchliche Besserungsanstalten, deren Stelle in der katholischen die Klöster vertreten, schmerzlich vermissen wird, — welcher traurige Ersatz war dafür in Fällen, wo man die Todesstrafe nicht verhängte, die Landesverweisung! — Nur als Nachsicht gegen die menschliche Schwäche und zugleich mit Rücksicht darauf, daß doch auch der schuldige Theil in unzuerweichender Unbußfertigkeit beharren könne, ist mithin die Erlaubniß zur Wiederverehelichung des durch Ehebruch getrennten unschuldigen Theiles gegeben — an welcher Vergünstigung der schuldige jedoch keinen Antheil haben kann, denn, ist der unschuldige willig ihn wieder aufzunehmen, er aber unbußfertig,

Digitized by Google

fertig, so schließt er sich ja selbst von dem Segen des Ehebandes aus; ist er aber bußfertig und der unschuldige Theil nicht willig, ihn wieder aufzunehmen, so gebührt es sich, daß er sein Leben lang die Strafe trage, welcher er sich selbst Preis gegeben hat. *) —

*) In den ältesten Zeiten der christlichen Kirche war die Strafe des Ehebruchs Ausschließung von der Kirche auf sieben Jahr, oder nach den strengeren Grundsätzen auf Zeitlebens, wo alsdann auch die Nichtaussöhnung vorausgesetzt wurde. Beim Entstehen der Klöster wurden die Ehebrecherinnen ins Kloster verwiesen, wie auch nach Justinians Novellen. Unter den germanischen Völkern, welche für die Zartheit des ehelichen Verhältnisses so wie überhaupt für die Sitte so viel Sinn hatten, gewann die strengere Ansicht über Behandlung des Ehebruchs die Oberhand. Der Sachsen- und Schwabenspiegel verordnen für die Ehebrecherin wie für den Ehebrecher den Tod — die Bambergensis nur für den letzteren. Luther und Melanchthon dringen mit Strenge auf den Tod des Schuldigen, sei es Mann oder Weib. In der kurzen Form der zehn Gebote (vom Jahr 1520.) bei Walch, Th. X. S. 723. beantwortet Luther die Frage: was mit der geschiedenen Ehebrecherin zu thun sei, wenn sie nicht Keuschheit halten könne: „Antwort: Darum hat Gott im Gesetz geboten, den Ehebrecher zu steinigen, daß sie diese Frage nicht bedürften. Also soll auch noch das weltliche Schwerdt und die Obrigkeit die Ehebrecher tödten.... Wo aber die Obrigkeit säumig und lässig ist und nicht tödtet, mag sich der Ehebrecher in ein ander fern Land machen und daselbst freien, wo er sich nicht halten kann; aber es wäre besser, todt, todt mit ihm, um böses Exempels willen zu meiden.“ Dagegen ermahnt er in der Schrift von Ehesachen (v. J. 1530.) bei Walch Th. X. 949 ff. mild und liebreich dazu, die Ehebrecherin, wenn sie bußfertig sei, wieder aufzunehmen. Melanchthon im Commentar und in den locis th. spricht ebenfalls für Tod oder ewige Landesverweisung. Calvin und Bucerus beklagen sich mehrfach darüber, daß die Obrigkeit an den Ehebrechern nicht die Todesstrafe ausübe, und Beza in der Schrift de divortiis et repudiis (Opusc. theol. II. p. 89.) erzählt mit Freude, daß endlich communi suffragio von der Genfer Bürgerschaft dem Ehebruch die Todesstrafe zuerkannt worden sei. Auch viele Provinzialgesetze der Protestanten im 16ten Jahrhundert belegen Ehebrecher und Ehebrecherin mit der Todesstrafe. So z. B. die sächsische Poli-

Digitized by Google

Wir müssen auch noch auf die Erklärungen in den paul. Briefen Rücksicht nehmen. 1. Kor. 7, 10. 11. stellt uns der Apostel zunächst das Gebot des Herrn, indem er es ausdrücklich als solches bezeichnet, in der Form auf, in welcher es sich Marc. 10, 11. 12. findet, mit Uebergehung der Ausnahme, wovon oben S. 251. die Rede gewesen. Hiebei fällt es nun zunächst auf, daß er V. 11. in einer Parenthese voraussetzt, daß sich Frauen von ihren Männern getrennt haben könnten, und zwar nicht um Ehebruchs willen, wie sich dies daraus ergiebt, daß von der Frau als einer, die sich selbst getrennt hat, die Rede ist (der aor. pass. χωρισθῇ in medialer Bedeutung) und daß die Frau aufgefordert wird, den ersten Schritt zur Wiedervereinigung mit dem Manne zu thun — und noch mehr kann es auffallen, daß der Apostel unter der Bedingung, sich nicht wieder zu verehelichen, die Trennung gestattet. Dies jedoch verliert sein Auffallendes, nachdem wir gesehen haben, daß der Erlöser überall erst die Wiederverehelichung als die eigentliche Scheidung ansieht, weshalb denn auch die Erlaubniß zu einer temporären und resp. fortwährenden Trennung dem Gebote Christi nicht zuwiderläuft, so lange nur kein neues eheliches Verhältniß angeknüpft wird.*) V. 15. und 16. fügt

---

ceiordnung des Churfürsten Moritz von 1542 und des Churfürsten August von 1572, desgleichen die Meckelnburgische Policeiordnung von 1572. u. a. Wie stechen gegen diese Strenge unsere neueren Provinzialgesetze ab, wo an die Stelle der Todesstrafe oder ewiger Klosterbuße eine Geldbuße von einigen hundert Franks, oder, wie nach dem Preußischen Rechte, ein sechswöchentliches Gefängniß für den Ehebrecher, ein drei- bis sechsmonatliches für die Ehebrecherin bestimmt ist! Nicht die erbarmende Liebe ist es, die vom Evangelium gebotene, welche aus solcher Herabstimmung der Strafe spricht, sondern Gleichgültigkeit gegen das Verbrechen, und kann in der Gesetzgebung mit der Gerechtigkeit nicht die erbarmende Sünderliebe sich vermählen, so ist doch besser noch, als diese Gleichgültigkeit, das eherne Scepter unserer Vorfahren.

*) Es ist dies eine Nachsicht gegen einen factischen abnormen Zustand, wie Paulus den Frauen das Auftreten in den Gemeinden verboten hatte, und 1 Kor. 11, 5. dennoch angiebt, wie sie sich

Digitized by Google

nun aber noch die neue Bestimmung hinzu, daß bei gemischten Ehen, wenn der ungläubige Mann mit der Frau nicht zusammen bleiben wolle (οἰκεῖν μετ' αὐτῆς), *) die Frau nicht weiter gebunden sei (οὐ δεδούλωται). Es kommt darauf an, welchen Sinn das δεδούλωται in dieser Stelle habe, ob es bloß ausdrücken solle, die Frau sei nicht verbunden, dem Manne überall nachzufolgen und sich ihm aufzudrängen, oder das vinculum matrimonii sei aufgelöst. Berücksichtigen wir den Gebrauch des rabbinischen שְׁעֻבָּד in den jüdischen Ehecontracten und das δέδεται V. 39. in diesem Capitel, welches ausdrücklich zum Gegensatze hat ἐλευθέρα ἐστὶν, ᾧ θέλει γαμηθῆναι, so wie auch, daß der Apostel hier nicht, wie V. 11., ein μενέτω ἄγαμος hinzufügt, welches man doch, falls er nur die äußerliche Absonderung empfehlen wollte, hier wie dort erwartet hätte, so führt uns dieses alles darauf, daß οὐ δεδούλωται die Auflösung des vinculum matrimonii bezeichne. **)

---

wenigstens verhalten sollten, wenn sie dennoch in den Gemeinden aufträten.

*) Bei den Classikern umfaßt συνοικεῖν das ganze eheliche Zusammenleben, bei späteren Schriftstellern συνοικέσιον = matrimonium, Cotelerius, Patres apost. I. p. 463. Die böswillige Verlassung des Weibes, von welcher hier die Rede ist, wurde von den Classikern mit dem sonst nur von der Scheidung der Frau gebrauchten Terminus ἀπολείπειν bezeichnet, welches dann verschieden ist von ἀποπέμπειν. Plutarch, Stoic. controv. p. 213. Wytt.: ὥσπερεί τις τὴν γαμετὴν ἀπολιπὼν ἑταίρᾳ δὲ συζῶν. Lukian, bis accus. p. 233. ed Amst.: ὃς τὴν μὲν νόμῳ γαμετὴν οὔτως ἀτίμως ἀπέλιπε. Vgl. Küster, ad Arist. Plut. v. 1033.

**) Anders Bengel: sed cum exceptione illa: maneat extra coniugium. Eben so erklärt sich auch Flatt sowohl in seinem Comm. zu dieser Stelle, als vorzüglich in seiner Moral, S. 583. Er erklärt dann das οὐ δεδούλωται: „er ist nicht Sclav, er braucht sich nicht alles gefallen zu lassen, um die Trennung zu verhindern." Nur sehr wenige unter den protestantischen Interpreten theilen diese Ansicht. Sie wird unter andern ausgesprochen in den lehrreichen Abendunterhaltungen der geflüchteten französischen Protestanten, welche den Titel führen Vesperae Groningianae (1718.) p. 220 ff., vgl. auch Wolfs Curae zu dieser Stelle.

Digitized by Google

Daß der Apostel alsdann über das Gebot Christi hinausgegangen sei und zu der Ausnahme der πορνεία noch eine andere hinzugefügt habe, wird man deshalb nicht sagen können. Der Erlöser spricht davon, wie sein Jünger in Bezug auf Ehescheidung zu verfahren habe; hier aber ist die Rede davon, was der Ungläubige thue, und wie, wenn dieser das Band auflöst, der Gläubige sich zu verhalten habe. Wenn nun der Apostel in solchen Fällen das Eheband für aufgehoben erklärt, eben so wie Christus, so wird indessen eben so wohl da, wie hier, die Frage übrig bleiben, in wiefern es christlich sei, sich der Vergunst der Wiederverehelichung zu bedienen. Was in dieser Beziehung das bürgerliche Gesetz zu entscheiden habe, wollen wir hier nicht bestimmen; das Gesetz des Gewissens möchte wohl aber auch hier nur in den zwei Fällen die Zulässigkeit gestatten 1) wenn der sich lossagende Theil durch eine andere Ehe sich auf immer trennt, oder 2) wenn, so weit überhaupt eine Ueberzeugung bei dem Menschen Statt finden kann, die Ueberzeugung vorhanden ist, daß der böslich verlassene Theil wohl kaum im Stande seyn werde, den anderen zu einer Sinnesänderung und zu einer Rückkehr zur Pflicht zu bewegen. Zu reifer, gewissenhafter Prüfung fordert der Zusatz ἐν δὲ εἰρήνῃ κτλ. auf, und noch mehr der Grund, den V. 16. beibringt: τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; „Zwar steht — will der Ap. sagen — die Bekehrung des anderen Theiles nicht in deiner Macht, aber verzweifele auch nicht zu früh daran, sondern, wie der wahren Liebe eigenthümlich ist πάντα πιστεύειν, πάντα ἐλπίζειν (1 Kor. 13, 7.), so hoffe und harre, so lange als möglich.“ *)

*) In der Auffassung des τί γὰρ οἶδας κτλ. findet sich ein merkwürdiger Zwiespalt der Ausleger. Während fast alle die Frage in dem Sinne nehmen: „Weißt du denn, ob du nicht doch den Mann bekehren wirst“, und auch so übersetzen, hat Luther ohne Negation: „Was weißt du, ob du..“, und darnach erklären Bengel und Semler: „Da seine Bekehrung eine so ungewisse Sache ist, so bestehe nicht auf der Forkdauer des Bandes.“ Man sieht, wie wichtig die Entscheidung zwischen beiden direct sich entgegengesetzten Ansichten ist. Der Zusam-

Digitized by Google

Es kommt nun noch eine Betrachtung hinzu, welche die Nachsicht des Apostels in diesem Falle noch erklärlicher macht. Wir dürfen mit Bestimmtheit annehmen, wie es auch bei weitem der größte Theil der alten Kirche that, daß der Apostel die Heirath mit einem Ungläubigen für etwas Unzulässiges ansah, wie dies V. 39. aussagt, wo es heißt: μόνον ἐν κυρίῳ, und daß daher die hier Angeredeten solche sind, welche sich schon vor ihrer Bekehrung mit heidnischen Gatten verbunden hatten. Theodoret sagt sehr richtig, daß der Uebergang, den der Apostel V. 17. macht: „ein jeder wandele gemäß dem Zustande, in

---

menhang des τί γάρ mit ἐν δὲ εἰρήνῃ κτλ. spricht freilich für die erstere, allein theils könnte das ἐν δὲ εἰρήνῃ als Motiv für die Trennung gefaßt werden (s. z. B. Calixt ad h. l.), theils könnte auch τί γάρ sich auf das nicht gerade unmittelbar Vorhergegangene beziehen. Die Sprache muß also entscheiden. Ist der Satz: „Wie weißt du, ob du ihn bekehren werdest?“ Hoffnung erweckend oder schwächend? Im Deutschen offenbar das letztere. Wir bedürften, wenn Hoffnung geweckt werden sollte, die Negation. Dies Gefühl hat Manche unter uns, wie z. B. Krause, bewogen, sich wieder der auf Severianus zurückgeführten Construction zuzuwenden, und εἰ μή aus V. 17. heranzuziehen: εἰ σώσεις; εἰ μή. Ob im Griechischen die Frage eine affirmative Antwort zulasse, ist nicht untersucht worden. Sie läßt aber dieselbe zu. Der unzweifelhafte Beweis liegt in dem von Origenes u. And. öfter angeführten heraklitischen Fragm. des Euripides: τίς οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν; Jedenfalls neigt sich Euripides, zur Bejahung, und darauf gründet sich auch die Parodie dieser unhellenischen Sentenz bei Aristophanes in den Fröschen, s. Küster zu Suidas s. v. τίς οἶδεν und Conz und Bergler zu Aristoph. Ranae v. 1514. Ja selbst οὐκ οἶδα εἰ, welches sonst nicht dem lat. haud scio an, sondern dem vereor ut entspricht, läßt zuweilen wenigstens die Sache ganz dahingestellt, so daß sie auch eintreten könnte, s. Elmsley zur Medea v. 911. ed. Lips. p. 239. und Bornem. zu Xenoph. conviv. VIII. §. 9. — Im Hebr. ist die Frage mit מִי יוֹדֵעַ אִם und מִי יוֹדֵעַ stets mehr bejahend Esth. 4, 14. 2 Sam. 12, 22. Joel 2, 14., ja auch im Deutschen, sobald wir nur so fragen: „Wer weiß, er kommt noch?“ = „ich denke, er kommt noch.“

Digitized by Google

dem er berufen wurde", dieses voraussetzt. Die Ehe mit dem heidnischen Gatten erlaubte dem christlichen Theile durchaus nicht (vergl. Tertullian) die eigentliche Idee der Ehe zu realisiren — welche Kindererziehung sollte z. B. aus einer solchen Ehe hervorgehen! Nur in dem Falle ließ das Verhältniß sich rechtfertigen, wo der nicht-christliche Theil fortfuhr, dem christlichen Liebe und Hochachtung zu erweisen, und eben dadurch Hoffnung zu seiner eigenen Bekehrung gab. Sagte sich dieser dagegen von seinem gläubigen Gatten völlig los, wich er geflissentlich jeder Berührung mit ihm aus, ging er am Ende gar eine neue Verbindung ein — wie sollte da jene Hoffnung noch übrig bleiben? — Man vergl. das viel herbere Verfahren Esras in Bezug auf die heidnischen Ehen, Esra C. 10.

Gehen wir nun über zur Geschichte der Auslegung der hiehergehörigen Stellen und, insoweit dies damit zusammenhängt, der dogmatischen Grundsätze über Ehescheidung, so haben wir zuerst einen Blick auf die Zeit zu werfen, welche der Fixirung des katholischen Dogma und der römischen Kirchenpraxis voranging. Schon die ersten Kirchenlehrer sind in Bezug auf zwei exegetische Fragen verschiedener Ansicht, 1) rücksichtlich der Gründe einer rechtmäßigen Ehescheidung und 2), wie wir schon oben bevorworteten, darüber, ob das Verbot der Wiedervereinigung auch den wegen Ehebruch geschiedenen unschuldigen Theil treffe, mithin ob es überhaupt eine andere Trennung der Ehe gebe, als durch den Tod. Mit besonderer Verlegenheit spricht Origenes (in Matth. t. 14.) seine Verwunderung darüber aus, daß und warum doch Christus bloß die Hurerei als gültigen Grund zur Scheidung angegeben habe. Es sei doch auch Vergiftung, Kindermord, ja selbst heimliche Beraubung des Mannes eben so schlimm als der Ehebruch. Auf beiden Seiten, sagt er, sehe ich Schwierigkeiten, denn wenn einerseits solche Versündigungen schlimmer zu seyn scheinen, als selbst der Ehebruch, so ist es doch auch ἀσεβές, dem βούλημα τῆς διδασκαλίας τοῦ σωτῆρος entgegen zu handeln. Er habe daher öfter darüber nachgedacht, warum doch der Heiland nicht geradezu verboten habe: μηδεὶς ἀπολυέτω τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας, sondern sich nur so ausgedrückt, daß, wer ohne die

Digitized by Google

Veranlassung des Ehebruchs sich von seiner Gattin trenne, diese der Gefahr des Ehebruchs aussetze. Auf eine andere Weise suchten Andere diese Ausnahme zu erweitern, indem πορνεία im geistigen Sinne auf die Idololatrie bezogen wurde. So schon Hermas, welcher sagt: (pastor l. II. c. 4.) non solum moechatio est illis, qui carnem suam coinquinant, sed et is, qui simulacrum facit, moechatur. So dann namentlich auch Augustinus, und diese Auffassung wurde in der lateinischen Kirche ganz herrschend. Im decretum Gratiani II. caus. 28. quaest. 1. heißt es geradezu: moechia est duplex, videlicet spiritualis et carnalis. Es war nun aber ganz consequent, wenn Augustin, sobald einmal πορνεία nach dieser Seite hin uneigentlich genommen war, auch den Geiz als Grund zur Scheidung betrachtete, welcher Kol. 3, 5. ebenfalls εἰδωλολατρεία genannt wird, ja am Ende, wie er weiter schließt: omnino quaslibet illicitas concupiscentias, quae animam corpore male utentem a lege Dei aberrare faciunt et perniciose turpiterque corrumpi. *) Mehrere Scheidungsgründe giebt auch Epiphanius zu, haeres. LIX. n. 4.: ὁ μὴ δυνηθεὶς τῇ μιᾷ ἀρκεσθῆναι τελευτησάσῃ, ἕνεκέν τινος προφάσεως, πορνείας, ἢ μοιχείας, ἢ κακῆς αἰτίας χωρισμοῦ γενομένου, συναφθέντα δευτέρᾳ γυναικὶ ἢ γυνὴ δευτέρῳ ἀνδρί, οὐκ αἰτιᾶται ὁ θεῖος λόγος. Die meisten Väter der Kirche verstehen jedoch unter der πορνεία durchaus nichts anderes, als den wirklichen Ehebruch und gestatten demnach auch die Trennung der Ehe nur in diesem Falle. So Clemens Alex. Strom. l. II. p. 506., Hilarius zu unserer Stelle, Chrysostomus zu dieser Stelle und zu Matth. 19, Isidorus Pelusiota, welcher, wie schon oben bemerkt wurde, l. IV. ep. 129. aus 1 Kor. 6. zu zeigen sucht, weshalb gerade nur die Hurerei einen gültigen Trennungsgrund abgebe u. s. w. —

*) In den retractat. I. c. 19. sagt er jedoch in Bezug auf diese Relaxirung: nec volo in re tanta tamque ad dignoscendum difficili putare lectorem istam sibi nostram disputationem debere suffiocre, sed legat et alia etc.

Digitized by Google

Was die zweite Frage betrifft, so findet sich in der alten Kirche eine zwiefache Ansicht über die Behandlung der Sünde des Ehebruchs. Die eine, die strengere, betrachtet den Ehebruch als so verwerflich, daß der unschuldige Theil nach Einigen die Erlaubniß, nach Anderen selbst die Verpflichtung hat, den schuldigen Theil von sich zu entlassen und mithin auch die Freiheit erhält, eine neue Verbindung einzugehen. Am stärksten spricht sich dahin Ambrosiaster aus, welcher zu 1 Kor. 7, 15. bemerkt: „non est servituti subiectus frater aut soror in huiusmodi: si Esdras dimitti fecit uxores aut viros infideles, ut propitius fieret Deus, nec iratus esset, si alias ex genere suo acciperent: (non enim ita praeceptum his est, ut remissis istis alias minime ducerent:) quanto magis, si infidelis discesserit, liberum habebit arbitrium, si voluerit, nubere legis suae viro? Contumelia enim creatoris solvit ius matrimonii circa eum, qui relinquitur, ne accusetur alii copulatus, infidelis autem discedens et in Deum et in matrimonium peccare dignoscitur.“ Wenigstens die Erlaubniß der Wiederverbindung giebt Epiphanius in der vorher angeführten Stelle. Ebenso stark, wie Ambrosiaster, erklären sich die apostolischen Constitutionen l. VI. c. 15.; mit Berufung auf Sprüchw. 18, 22. sagen sie: ὁ κατέχων τὴν παραφθαρεῖσαν, φύσιος θέσμου παράνομος. Basilius ep. 199. canon 21. verlangt, daß der ehebrecherische Mann zwar unbedingt von der Frau wieder aufgenommen werde, die Frau aber ausgeschlossen bleibe und setzt hinzu: καὶ τούτων δὲ ὁ λόγος οὐ ῥᾴδιος, ἡ δὲ συνήθεια οὕτω κεκράτηκε. Bestimmt erklärt sich endlich auch für die Zulässigkeit der zweiten Ehe Theodoret, de curat. Graec. aff. l. IX. Tom. IV. ed. Hal. p. 944., und herab bis auf unsere Zeit überhaupt die Praxis der griechischen Kirche. — Dagegen verlangt schon Hermas, daß die ehebrecherische Frau, sobald sie Buße gethan, unbedingt wieder von neuem aufgenommen werde, obzwar er die Beschränkung hinzusetzt: sed non saepe, servis enim Dei poenitentia una est. Am meisten mußte der Wiederverehelichung der Geschiedenen von seinem spätern Standpunkte aus Tertullian ent-

Digitized by Google

gegen seyn, welcher, wie wir oben S. 240. sahen, jede zweite Ehe, selbst wenn der Tod die erste getrennt, für durchaus verwerflich hielt, vergl. de monogamia c. 9. 10., anders l. 4. adv. Marcionem, c. 34. Auch nach Origenes in der angeführten Stelle muß man glauben, daß die Wiedervereinigung der Geschiedenen zu seiner Zeit wenigstens ungewöhnlich war, indem er nur von einigen Vorstehern der Kirche erwähnt, daß sie zwar aus weisen Gründen, aber doch im Widerspruch mit Röm. 7, 2., und 1 Kor. 7, 39. die Frauen wieder heirathen ließen beim Leben des Mannes. *) Von besonderem Einfluß ist Augustin's Urtheil in dieser Sache gewesen. In dem Buche de fide et operibus (vom Jahre 419.) c. 19. sagt er zwar: et in ipsis divinis sententiis ita obscurum est, utrum et iste, cui quidem sine dubio adulteram licet dimittere, adulter tamen habeatur, si alteram duxerit, ut, quantum existimo, venialiter ibi quisque fallatur. Allein schon in der 393. geschriebenen Erklärung der Bergpredigt, und noch viel entschiedener in dem 419. dem Pollentius auf seine Fragen über 1 Kor. 7, 10. 11. zugeschriebenen Buche de coniugiis adulterinis, T. VI. ed. Ben. erklärt er sich, wiewohl immer noch mit manchen Schwankungen, dahin, daß der unschuldige Theil ebenfalls unverehelicht bleiben und die Reue des schuldigen abwarten müsse, denn wahrlich nicht zu seinem Schaden und nicht zu seiner Schande werde einer mit einer solchen Ehebrecherin sich wieder vereinigen, wie die, zu welcher Christus gesagt: so verdamme ich dich auch nicht, gehe hin und sündige hinfort nicht mehr. Die Frage, warum dann Christus überhaupt das excepta causa fornicationis hinzugefügt habe, beantwortet er so: Credo, quia illud, quod maius est, hoc dominus commemorare voluit. Maius enim adulterium esse quis negat, uxore non fornicante dimissa alteram ducere, quam si fornicantem quisque dimiserit et tunc alteram duxerit? Non quia et hoc adulterium non

*) Doch versteht Erasmus in seinem Commentar zu 1 Kor. 7. den Origenes so, als ob derselbe nur von den Fällen außer dem Ehebruche geredet habe.

Digitized by Google

est; sed quia minus est, ubi fornicante dimissa altera ducitur. Er beruft ſich auf Jak. 4, 17., wo es heißt: „Wer Gutes zu thun weiß und es nicht thut, dem iſts Sünde," während es doch auch dem, der es verſchuldeterweiſe nicht weiß und nicht thut, Sünde ſei, nur daß bei dem Erſteren es eine ſtärkere Sünde ſei. Vergl. damit das um dieſelbe Zeit geſchriebene Buch de nuptiis et concupisc., wo er l. I. c. 10. unter anderem ſagt: usque adeo manent inter viventes semel inita iura nuptiarum, ut potius sint inter se coniuges, qui ab alterutro separati sunt, quam cum his, quibus aliis adhaeserunt.*) Aehnlich ſind des Hieronymus Grundſätze, z. B. ep. XLVIII. ad Pammachium, c. 3., womit zu vergleichen, was er über die damals viel beſprochene Fabiola ſagt.**)

Während auf dieſe Weiſe die Kirche je mehr und mehr das Eheband zu heiligen ſuchte, und in ihren Beſtimmungen ſelbſt über das Ergebniß der heiligen Schrift hinausging, blieben die römiſchen Staatsgeſetze auch unter den chriſtlichen Kaiſern noch immer ſehr lax, wie ſich dies nicht anders erwarten läßt, wenn man die früher unter den Heiden Statt gefundene Freiheit berückſichtigt und bedenkt, wie viele Heiden noch immer unter den chriſtl. Kaiſern im röm. Reiche lebten. Ueberhaupt trägt die Geſetzgebung unter den chriſtl. Kaiſern der erſten Zeit in Bezug auf die Ehe, auch in anderer Beziehung, noch ganz

*) Indeß bemerkt Auguſtin, rückſichtlich der in den Briefen ad Pollentium ausgeſprochenen Grundſätze, nachher in den Retract. II. c. 57.: scripsi duos libros de coni. adult., quantum potui secundum scripturas cupiens solvere difficillimam quaestionem. Quod utrum enodatissime fecerim, nescio, immo vero non me pervenisse ad huius rei perfectionem sentio, quamvis multos sinus aperuerim.

**) Die hiehergehörigen Stellen der patres ſind nirgends vollſtändig zuſammengeſtellt und gründlich beſprochen worden. Außer Cotelerius zum Hermas, Gratians decretum, Binghams origines eccl., und Steph. Morinus (dissertationes octo, Dordr. 1700.) diss. VI. de divortiis, iſt auch eine intereſſante Digreſſion des Eraſmus zu 1 Kor. 7. zu vergleichen.

Digitized by Google

die Farbe der Heidenwelt, wie namentlich darin, daß der ehebrecherische Mann nur in gewissen Fällen (im Falle des stuprum im streng röm. Sinne) einer Strafe unterliegt, während die ehebrecherische Frau (und der, welcher mit ihr die Ehe brach, sobald der Ehegemahl klagte) mit dem Tode bestraft wird. *) Vertragsmäßige (communi consensu) Ehescheidungen waren bis auf Justinus noch ohne Einschränkung gestattet, dagegen wurde von Constantinus zuerst den einseitigen Scheidungen eine bestimmte Schranke gesetzt, wie sie im alten Rom bereits Statt gefunden hatte. Exquisitae causae (weit hergeholte) der Scheidung wurden verboten. Für die Frau galt als Scheidungsgrund, wenn der Mann 1) homicida war, 2) medicamentarius (Giftmischer), 3) sepulcrorum dissolutor. Für den Mann, wenn die Frau 1) adultera, 2) medicamentaria, 3) conciliatrix (Kupplerin) war (cod. Theodos. lib. I. de repudiis 3, 16.); dem Manne stand also noch immer der Ehebruch frei. Nach mehreren Schwankungen der Gesetzgebung bestimmt Theodosius II. für Mann und für Frau vierzehn Gründe der Trennung. Die Bestimmungen Justinians, welche nicht ohne Weitläufigkeit gegeben werden könnten, übergehen wir.

Betrachten wir nunmehr mit der Rücksicht auf die Auslegung unserer Stelle die Grundsätze der römischen Kirche, wie sich dieselben im decret. Gratiani, im concil. Trident. Sess. 24. c. 17., in Bellarmin de matrimonio u. s. w. ausgesprochen haben, gegen welche die Polemik im Chemnitz examen conc. Trid. P. II. can. 7. und Ger-

*) In der Kirche wurde nach Augustin's Vorgange die Schuld des Mannes beim Ehebruche, weil er der stärkere Theil, selbst für noch schwerer angesehen, decret. Grat. II. causa 32., quaest. 6. — Die Einwürkung des Christenthums auf die Gesetzgebung zeigt sich namentlich in der ganz verschiedenen Behandlung der unnatürlichen Unzucht, für deren Abscheulichkeit auffallenderweise die alte heidnische Welt gar keinen geschärften Sinn gehabt zu haben scheint. Valentinian setzte die Feuerstrafe darauf, und dies im germanischen Rechte bis herab auf den Anfang des vorigen Jahrhunderts.

Digitized by Google

hard tom. XVI. zu vergleichen ist. Der Hauptgrundsatz der römischen Kirche ist der der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe quoad vinculum bis zum Tode; während die griechische Kirche zwei Ursachen der Trennung angiebt: θάνατος καὶ μοιχεία, läßt die römische nur die erste zu. Wir haben gesehen, wie dieser Grundsatz unter mancherlei Differenzen der Ansicht bereits in den ersten Jahrhunderten sich verbreitete. Andererseits wird wieder das Eheband relaxirt, indem die Trennung quoad thorum et mensam außer dem Ehebruch noch aus mancherlei anderen Gründen zugestanden wird. Erwägen wir nun zuerst, was diese Ansicht exegetisch für sich anführen kann. Ihre breiteste Basis bilden die allgemeinen Aussprüche des Apostels Röm. 7, 2. 1 Kor. 7, 39. Daß nun aber diese zwei Stellen nicht beweiskräftig sind, ergiebt sich einerseits daraus, daß der Apostel selbst 1 Kor. 7, 15. und der Erlöser in den von uns besprochenen Stellen Ausnahmen von dem Gebundenseyn des Weibes an den Mann namhaft machen. Andererseits läßt an beiden Stellen aus dem Zusammenhange sich zeigen, daß der römische Cardinal Cajetan richtig geurtheilt hatte, wenn er sagte: verba apostoli esse accipienda regulariter, non autem in casu; das Weitere s. bei Gerhard tom. XVI. p. 158. Außerdem gründete die römische Kirche ihre Ansicht auf jene Stellen der Evangelien, wo Christi Gebot ohne Hinzufügung der Ausnahmen mitgetheilt wird Marc. 10, 8. Luc. 16, 18. Hierüber vergl. das oben S. 251. Gesagte. Kann nun dieser positive Beweis nichts gelten, so noch viel weniger die Art und Weise, wie unsere Stelle und Matth. 19, 9. interpretirt wird. Nach Bellarmin können die Worte Christi Matth. 19, 9. exceptive oder negative genommen werden. Wollte man sie exceptive nehmen, sagt Bellarmin, so würde man an die dimissio quoad thorum zu denken haben, und damit sei die Schwierigkeit gehoben. Allein diese Annahme ist unzulässig, denn die fragenden Pharisäer dachten doch nur an eine Scheidung quoad vinculum, und überhaupt konnte überall — sobald nicht etwa ein besonderer Zusatz hinzukam — nur an diese Scheidung gedacht werden, da diese allein bekannt war. Dazu kommt, daß C. 19, 9. unmittel-

Digitized by Google

bar darauf folgt καὶ γαμήσῃ ἄλλην, welches, in Folge der Ausnahme, ebenfalls dem wegen Ehebruch Geschiedenen zugestanden werden muß, da, wie wir S. 254. sahen, die Worte Christi sich überhaupt nicht sowohl gegen die Ehescheidung, als gegen die Wiedervereinigung richten. Handeln übrigens die Worte bloß von der Scheidung quoad thorum et mensam, so werden sie ebenfalls von der römischen Kirche übertreten, denn diese gestattet diese Scheidung noch aus vielen anderen Gründen außer der πορνεία. — Geneigter sind daher auch die Polemiker der römischen Kirche παρεκτός und εἰ μή (oder μή) negative zu nehmen, wie sie es nennen, womit sie sagen wollen, daß der Erlöser durch diese Einschaltung nur erklären wolle, über den speciellen Fall einer Scheidung im Falle des Ehebruchs beabsichtige er hier gar nicht, etwas zu bestimmen. Es ergiebt sich alsdann dieselbe Auffassung, welche wir bei Augustinus gefunden haben. Wer wird sich aber bereden wollen, wenn der Gesetzgeber sagte: „wer einen Mord begeht, außer, falls er selbst mörderisch angefallen worden, der ist des Todes schuldig", daß er auch beim mörderischen Anfalle die That für todesschuldig gehalten habe und sich nur noch vorbehalten, darüber sich ein ander Mal zu erklären? Da der Ehebruch eine factische Ehescheidung ist, so kann man auf keine Weise es anders ansehen, als daß derselbe eine würkliche Ausnahme mache. Die neuern kathol. Interpreten, im Gefühle des Unbefriedigenden der älteren Erklärungen, haben daher auch andere Auswege eingeschlagen. Gratz schließt sich an Dr. Paulus an, und versteht unter der πορνεία die vor der Verheirathung verletzte Unschuld. Der scharfsinnige Hug aber in seiner Commentation de coniugii vinculo indissolubili (Freiburg 1816.) benutzt das Schwanken der Lesarten an der Stelle Matth. 19, 9., um daraus zu argumentiren, daß überhaupt die Exception an jener St. ein additamentum sei. Man wird nun neugierig, welchen Vortheil der gelehrte Mann hieraus zieht, wenn man ihm auch dies zugäbe, da ja wenigstens an unserer St. das παρεκτὸς λόγου πορνείας kritisch unerschüttert stehen bleiben muß. Er erklärt sich aber darüber so: „am Anfange seines Auftretens habe Jesus vorläufig

Digitized by Google

sich bloß an die schammaitische Auffassung des mosaischen Gesetzes anschließen wollen und daher gesagt, er verlange in Beziehung auf die Scheidung nichts anderes, als auch Moses, sobald derselbe richtig interpretirt werde. Nachher aber, als bereits die Gemüther auf eine strengere Erklärung mehr vorbereitet gewesen, sei er auf die ursprüngliche Einsetzung der Ehe zurückgegangen und habe dann nach dieser das Band für unauflöslich erklären müssen. Jene erstere Verordnung sei uns nur von demjenigen Evangelisten aufbehalten worden, der sein Evangelium vorzugsweise für Juden schrieb." Noch weiter in der Willkür ging Jäger, Unters. ob die Ehescheidung nach der Schrift und der Kirche ältester Geschichte erlaubt sei, Arnstadt 1804., welcher, neben einigen ganz ungesunden Interpretationsvorschlägen, nicht nur das εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, sondern auch das παρεκτὸς κτλ. an unserer Stelle für Interpolationen erklären will. *)

Die Reformatoren sehen wir auch in dieser Beziehung größtentheils zu dem einfachen Ergebniß der Schriftaussprüche zurückkehren. Von Luther gehört vorzüglich hieher seine Erklärung des sechsten Gebotes in der kurzen Form der zehn Gebote (vom Jahr 1520.) bei Walch X. S. 721.: „Drei Ursachen," sagt er, „weiß ich, die Mann und Weib scheiden, die eine, die eheliche Untüchtigkeit, die andere, der Ehebruch, die dritte, die bösliche Verlassung." In Bezug auf die Trennung, von der 1 Kor. 7, 10. 11. spricht, nämlich nicht wegen Ehebruch und daher auch ohne Wiedervereinigung, sagt der theure Mann, indem er dem beleidigten Theile räth,

*) Wie schwer es überhaupt der römischen Kirche wurde, exegetisch ihre Grundsätze über die Ehescheidung zu rechtfertigen, zeigt auf interessante Weise der Bericht, den uns Sarpi von dem Vortrage des Sota über diesen Gegenstand auf dem Trid. Concil giebt (Hist. conc. Trid. VII. §. 73.). Sota setzte sich der Anwendung des Wortes aus: cui multipliciter respondetur, non semel bene respondetur, indem er eine Anzahl möglicher Interpretationen gab, ohne sich zu entscheiden, und flüchtete sich dann sofort zur Tradition, die indeß auch an der der griechischen Kirche ein lähmendes Gegengewicht hat.

Digitized by Google

sich von dem andern nicht zu trennen: „nun wenn hie Eines christlicher Stärke wäre und trüge des Anderen Bosheit oder Uebel, das wäre wohl ein fein seliges Kreuz und ein richtiger Weg zum Himmel; denn ein solch' Gemahl erfüllet wohl eines Teufels Amt und feget den Menschen rein, der es erkennen und tragen kann." Ferner auf die Frage, ob statt eines der ehelichen Pflicht unfähigen Gatten ein anderer darf genommen werden: „bei Leibe nicht! sondern diene Gott an dem Kranken und warte sein, denke, daß dir Gott an ihm hat Heiligthum in dein Haus geschickt, damit du den Himmel sollst erwerben." Ferner gehört vorzüglich von Luther hieher, was er in der Schrift von Ehesachen (bei Walch X. 949 ff.) sagt, vergl. oben S. 257. Uebereinstimmend sind die Erklärungen Calvin's; im Commentar zu Matth. 19. sagt er z. B.: elephantiasin volunt iustam repudii causam esse, quia morbi contagio non modo ad maritum, sed et ad liberos perveniet; ego autem sicuti pio viro consulo, ut elephantiacam uxorem non attingat, ita eius repudiandae licentiam non permitto; si quis obiiciat, opus habere remedio, qui coelibes vivere nequeunt, ne urantur, dico: remedium non esse, quod extra Dei verbum quaeritur; addo etiam, nunquam illis defore continentiae donum, si domino se regendos tradant, quia sequuntur, quod ille praescripsit. Einstimmig ist auch Beza in seiner geschickt abgefaßten Schrift de repudiis et divortiis (Opusc. theol. T. II.). Ehebruch und die desertio malitiosa erklärt auch er für die allein ausreichenden Gründe zur Scheidung und zweiten Ehe. Nachgiebiger erscheinen in dieser Beziehung unter den Lutheranern Melanchthon, unter den Reformirten Zwingli und Bucerus. Zwingli zu Matth. 19. sagt: Dominus enim temerarium repudium Iudaeorum hic damnat, non omne repudium. Neque unam duntaxat causam excipit, tametsi unius tantum meminerit. Hic enim mos est Hebraeorum, ut sub inferiori similia et graviora omnia intelligant et exprimant. Minimam ergo causam adulterium seu fornicationem assignat, quasi terminum ponens, infra quem nemo uxorem repu-

Digitized by Google

diare debeat. Ebenso nachgiebig ist Bucerus theils in seinem Commentar zu Matth. 19., theils in seiner Eduard VI. zugeschriebenen Schrift de regno Christi in den scriptis Anglicanis, wo er sich im 2ten Buche sehr ausführlich mit Ehesachen beschäftigt. Mit der größten Entschiedenheit dringt auch er auf die Hinrichtung der Ehebrecher, widerlegt diejenigen, welche dagegen einwenden: nunc esse tempus gratiae et lenitatis, verlangt ausdrücklich, daß der schuldige Theil nie wieder aufgenommen werde, indem er sich auf 5 Mos. 24, 3. beruft (die Richtigkeit dieser Berufung weist ihm besonders Beza nach). Auf der anderen Seite dehnt er jedoch die Erlaubniß zur Scheidung sehr weit aus; aus der von Paulus gegebenen Ausnahme schließt er nämlich (de regno Christi l. II. c. 26. in script. anglic. ed. Basil. 1577. p. 114.): Atqui si constat, ut constat, vel unam ob causam aliam, quam fornicationis, iustum concedi fidelibus divortium, iam certum est, facultatem faciendi divortii legitimi haudquaquam in sola fornicationis causa consistere. Deinde dubitari non potest, ut et supra ostendi, ab iis, quibus datum est de Deo et eius iudiciis ex ipsius statuere verbo, quin Deus, quae salutis remedia ullis unquam electis suis concessit et praecepit, eadem praecipere et concedere omnibus omnium saeculorum hominibus, qui eiusmodi remediis pariter opus habeant. At quis rerum humanarum expertus ausit dicere, non etiam hodie reperiri et viros et mulieres, pacto connubii consociatos, qui sint duro corde, adeo ut coniugalem dilectionem eiusque dilectionis necessaria officia obstinate nolint suis coniugibus, quamvis probis, et fidem matrimonii sancte servantibus praestare?

Gehen wir auf die neueste Zeit über, so ist als einen Uebergang bildend Grotius zu nennen, welcher dieselben Bedenken hat wie Origenes, und sich dahin neigt, die hier gegebene Ausnahme nur als ein Beispiel derjenigen Gattung von Ursachen anzusehen, welche zur Scheidung berechtigen, obwohl er sich andererseits auch, wie dies so häufig bei ihm der Fall ist, zur katholischen Ansicht hingezogen fühlt, denn diese

zwei

Digitized by Google

zwei Richtungen, die eine zu der rationalistischen, die andere zur katholischen Auffassung der christlichen Lehre kämpfen öfter bei ihm. Die Ansichten der Neueren über diesen Gegenstand findet man z. B. in Mosheims Moral Th. VIII. S. 319 ff.; Christ. Aug. Crusius Moral Th. 2. S. 1605., Reinhards Moral Th. III. S. 435 ff., Stäudlins Moral S. 459., Flatts Moral S. 577. u. s. w. Am schönsten spricht sich Schwarz in s. Ethik Th. II. S. 324 ff. über das Wesen der christlichen Ehe aus.

Zweierlei Argumente werden in der neueren Zeit besonders gebraucht, um die zwei biblischen Ausnahmen zu erweitern. Am gewöhnlichsten dies, daß Christus sein Gebot nur unter der Voraussetzung gebe, daß die Ehescheidung, wie es damals bei den Israeliten der Fall war, nicht in die Hände der Obrigkeit, sondern des Gatten gelegt sei, welcher als Kläger und Richter in Einer Person sein Recht habe mißbrauchen können. Hier habe daher durch möglichste Beschränkung der Ausnahmen dem Mißbrauche vorgebeugt werden müssen, welches bei einer unparteiisch richtenden Obrigkeit nicht der Fall sei. Wenn hierauf Gerhard peremtorisch entgegnet: contrarium eius, quod Christus pronuntiat, magistratus statuere nec potest, nec debet; statueret autem, si alias divortii causas introduceret, quia haec duo contradictorie sibi invicem sunt opposita, so kommt es auf die Frage an, inwiefern eine christliche Obrigkeit sich mit der Kirche zu identificiren, und demnach auch alle ihre Unterthanen als Christen zu behandeln habe — eine nicht leicht abzuthuende Frage. Hierauf brauchen wir aber auch für unseren Zweck nicht einzugehen. Man braucht nur den Ausspruch Christi im Zusammenhange aufzufassen, um die Gewißheit zu erlangen, daß von einem bloß temporären Gesetze hier auf keinen Fall die Rede sei. Die πλήρωσις, welche Christus den alttestamentl. Geboten giebt, besteht ja eben darin, daß er ihr innerstes, ihr ewiges Wesen entfaltet, daß er den Geist alles Sittengesetzes darstellt. Um dies für das Ehegesetz noch insbesondere darzuthun, kann man überdies noch darauf verweisen, daß ja Matth. 19. der Erlöser ausdrücklich das Urverhältniß der Ehe wieder herzustellen erklärt; ferner

Digitized by Google

daß Marc. 10. auch der Scheidung der Frau vom Manne gedacht wird, welches Paulus als Wort des Herrn anführt; da nun die Frauen, wie wir oben S. 255. sahen, damals nicht die Gewalt hatten sich zu scheiden, so blickt das Gesetz auch in zukünftige Zeiten. Mithin ist dasselbe für das Gewissen jedwedes Jüngers Christi bindend, selbst da, wo eine christliche Obrigkeit, um der σκληροκαρδία willen — um Aergeres zu verhüten — eine größere Nachsicht glaubt ausüben zu müssen. Wenn nun aber die Frage entsteht, ob die Kirche eine solche Scheidung und Wiederverehelichung, die gegen Christi Gebot geschehen, anerkennen soll, so hängt die Art der Beantwortung derselben von der Ansicht ab, welche man von der Kirche selbst hat, in welchem Maaße man an die Mitglieder derselben die Forderung macht, der Idee der Kirche zu entsprechen. So viel wird man wohl jedenfalls feststellen müssen, daß die Kirche eine solche Uebertretung des Gebotes Christi nicht gänzlich ignoriren darf, daß sie den Schuldigen es ans Herz legen, und auch durch die Art der Einsegnung einer zweiten, wider Christi Gebot geschlossenen, Ehe zu erkennen geben muß, daß sie dieselbe nicht als rein christlich anerkennen und darum ihr auch nicht den vollen Segen ertheilen könne, wiewohl hiebei sehr vieles auf die verschieden gegebenen Umstände ankommt, welche den Fall mehr oder weniger bedenklich machen.

Während nun dieses erste Argument für die Ausdehnung der Ausnahmen den Ausspruch Christi durch Temporalisirung allzusehr verkörperte, vergeistigt ein zweites Argument denselben allzusehr. Manche meinen nämlich, daß πορνεία nach der geistigen Auffassung, welche Christus V. 28. davon giebt, verstanden werden müsse. Gegen diese Auffassung spricht nun einerseits die grenzenlose Weite, welche alsdann dies Gebot erhalten würde — oder hätte nicht Christus einer weit größeren Willkür Thür und Thor geöffnet, als selbst der alttestamentliche Gesetzgeber, wenn es dem Einen Theile zustände, darüber zu richten, wann in dem Herzen des anderen Theiles eine unerlaubte Begierde sich geregt habe und er in Folge dessen die Trennung der Ehe verlangen dürfte? Andererseits kann ja keineswegs daraus, daß der Erlöser von den ersten Anfängen jeder

Digitized by Google

sündlichen Regung erklärt, daß dieselben mit in das Gebiet der That hineingehören, gefolgert werden, daß er überall mit den Worten, welche im gewöhnlichen Sprachgebrauche die äußere That bezeichnen, auch zugleich die leisesten Anfänge derselben habe bezeichnen wollen; oder sollen wir sagen, daß er gemäß V. 22. jedesmal, wo er vom Morde gesprochen, auch schon den ungerechten Zorn mit einbegriffen habe? Wir haben ja auch überdieß gesehen, daß das ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ genau genommen den Sinn hat: „er hat schon eine Art von Ehebruch begangen.“ Man weise irgend einen anderen Ausspruch nach, wo Christus oder Paulus das Wort πορνεία und μοιχεία nicht mehr für die Bezeichnung der äußeren That, sondern der bloßen Richtung des Gemüths gebraucht hätten, vgl. Marc. 7, 21. 1 Kor. 7, 2. 1 Thess. 4, 3. Kol. 3, 5. u. a. Wogegen, wenn wir πορνεία von der That des Ehebruchs verstehen, die Ausnahme sich als in der Natur der Sache begründet nachweist, s. oben S. 251.

Auf eine sehr gediegene und gründliche Weise ist dieser Gegenstand neuerlich in der evangelischen Kirchenzeitung zur Sprache gekommen in dem Aufsatze: Christus und unser Zeitalter in Beziehung auf die Ehebündnisse zwischen Geschiedenen. Jahrg. 1829. No. 22—25., zu welchem Aufsatze Steudel einige beschränkende Bemerkungen hinzugefügt hat in der Tübinger Zeitschrift der evang. Fac. 1830.

V. 33—36. Der Erlöser giebt dem alttestamentlichen Gebote über den Meineid seine πλήρωσις. Das οὐκ ἐπιορκήσεις findet sich nur der Sache nach in der Gesetzgebung wieder, nicht gerade wörtlich 3 Mos. 19, 12. לֹא־תִשָּׁבְעוּ בִשְׁמִי לַשָּׁקֶר und 2 Mos. 20, 7. An der ersten Stelle haben die LXX.: οὐκ ὀμεῖσθε τῷ ὀνόματί μου ἐπ' ἀδίκῳ, an der letztern: οὐ λήψῃ τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ. Der Zusatz ἀποδώσεις κτλ. steht im Gesetze nicht; nur daß an Stellen, wie 4 Mos. 30, 3. 5 Mos. 23, 22. die Erfüllung der an Gott gethanen נְדָרִים gefordert wird. Wenn die Schriftgelehrten diesen Zusatz unmittelbar mit jenem Gebote verbanden, so geschah dies aller Wahrscheinlichkeit nach mit der Absicht, das Gebot einzuengen und vorzugsweise auf die an

Digitized by Google

Gott gethanen Gelübde und Eide zu beziehen. Diese Annahme ist dem Charakter der Leute ganz gemäß, wie wir ihn aus Matth. 15, 5. 23, 18. kennen lernen. Es würde also τῷ κυρίῳ mit Nachdruck zu lesen seyn. Diese verdrehende Beschränkung des Gebotes berücksichtigt der Erlöser nicht besonders, sondern beseitigt sie zugleich mit durch die πλήρωσις des alttestamentlichen Gebotes: „Dort wurde eine solche Verehrung des Namens Gottes gefordert, daß es verpönt war, falsche Eide bei seinem Namen zu schwören. Ich fordere eine solche Verehrung, daß bei seinem Namen auch nicht einmal wahre Eide geschworen werden sollen, und nicht nur nicht bei seinem Namen, sondern auch nicht bei irgend einem anderen Gegenstande der Ehrfurcht, da mittelbarer Weise auch diese Eide die Ehrfurcht gegen Gott verletzen. Statt dessen gebrauchet die einfache Versicherung!“ — Wir erklären zuerst das μὴ ὀμόσαι ὅλως und sodann die Partitionen mit μήτε.

Was zunächst den Inf. ὀμόσαι betrifft, so ist er nicht mit Beza, Georgi als Imper. zu fassen (die Vulg. hat: non [ne] iurate), sondern als Infinitiv, von λέγω abhängig, welches im classischen Griechisch, wie auch im Hellenistischen nach אָמַר = κελεύω, V. 39. 44., Luc. 6, 46. — Ὅλως gleichbedeutend mit dem adverbialisch gebrauchten τὸ ὅλον, τὰ ὅλα, τοῖς ὅλοις, und resp. mit πάντη, πάντως, παντάπασι, τὸ παράπαν u. s. w. (der Syrer hat ܟܠ, der Araber البتّه) stellt die Gesammtheit dem Einzelnen gegenüber und bildet den Gegensatz zu κατὰ σμικρά und κατὰ μέρος. Aus dem N. T. vergl. 1 Kor. 5, 1. 6, 7. 15, 29., Plato, Sophistes §. 22. ed. Heind., Xenoph. Memor. VI. 1. 17. I. 2. 35., Wetstein zu 1 Kor. 5, 1. Eine wichtige Frage ist nun hier, was das Einzelne sei, wozu ὅλως den Gegensatz bildet. Sind es alle Fälle, wo wahre Eide zu schwören Veranlassung gegeben ist, so daß der Sinn wäre: Ich gebiete euch in keinem nur denkbaren Falle einen wahren Eid zu schwören? Haben wir etwa den Ausspruch so aufzulösen: λέγω ὑμῖν μήτε πυκνά, μήτε σπανίως ὀμόσαι, μήτε μετὰ φόβου τοῦ θεοῦ, μήτε ἀνοσίως? Wäre dies die πλήρωσις

Digitized by Google

des alttestamentlichen Gebotes, so hätte vorher nicht vom ἐπιορκεῖν, sondern vom εὐορκεῖν in gewissen Fällen die Rede seyn müssen. Oder bezieht sich ὅλως auf die verschiedenen Gattungen von Eiden, so daß Christus sagen wollte: „nicht bloß die Eide bei Gott, sondern alle Gattungen, auch die bei den Creaturen, verbiete ich (und implic. dann auch jeden einzelnen Eid)“? Zu dieser Annahme könnte der Umstand leiten, daß nachher in der Partition die Hauptgattung der Eide, die bei Gott, fehlt. Allein dann hätte vorher von dem εὐορκεῖν κατὰ τοῦ θεοῦ die Rede seyn müssen, das alttestamentliche Gebot hätte lauten müssen: μὴ ὀμόσητε εἰ μὴ κατὰ τοῦ θεοῦ μόνον. So wie es aber jetzt lautet, bildet offenbar das ὅλως nicht zu dem εὐορκεῖν κατὰ μέρος den Gegensatz, sondern zu dem ἐπιορκεῖν oder ψευδορκεῖν, so daß sich uns der Sinn ergiebt: „Nicht nur in specie das Falschschwören, sondern in genere das Schwören verbiete ich euch.“ *) — Eine größere Allgemeinheit hat mithin das Verbot Christi nicht, als das seines Jüngers Jakobus C. 5, 12. πρὸ πάντων δὲ, μὴ ὀμνύετε (ohne ein ὅλως). Freilich ist auch so das Gebot immer noch allgemein genug hingestellt, um von

*) Bengel vortrefflich: Omnino utrumque, falso et vere, iurandi genus, non tamen verum iuramentum universaliter prohibet. Sehr Wenige haben den Gegensatz so gefaßt. — Noch bezeichnender als ὅλως würde hier ἁπλῶς stehen, welches zwar auch wie ὅλως gebraucht wird, um jede Allgemeinheit dem Einzelnen entgegenzusetzen, insbesondere aber um die Allgemeinheit des Begriffes ohne Nebenbestimmungen — wie hier das wahr und falsch schwören — der Beschränkung durch Nebenumstände entgegenzusetzen, wie im Lateinischen simpliciter, im Deutschen schlechthin (schlecht ursprüglich der Gegensatz von krumm, wir sagen jetzt in diesem Sinne schlicht). So in der Rhetorik ἁπλῶς ἐκφέρειν entgegengesetzt dem ποικίλως, z. B. Dion. Hal. de Thuc. 53, 2. Cicero, de oratore II. 16. Ebenso das Adj. μετὰ ἁπλῆς κινήσεως, Arist. de mundo 6, 12. „durch das Berühren an sich, schlechthin.“ Im Talmud sehr häufig der Gegensatz bei Geboten בְּכָלָל und בְּפֵרָט. so viel wie „ohne Ausnahme und im Besonderen.“

Digitized by Google

vorn herein nichts anderes zu erwarten, als daß jeder einzelne Fall des Schwörens ausgenommen sei. Jedoch erinnert sich der mit der neutestamentlichen Sprache Vertraute einer Anzahl Stellen, wo die Gebote und Verbote einen gleichen Grad von Allgemeinheit, ja wohl einen noch größeren haben, und dennoch Ausnahmen vorausgesetzt sind. Zunächst ist dies der Fall oben V. 22., wenn wir das εἰκῇ aus dem Texte verweisen, das πᾶς ὁ ὀργιζόμενος und das ὅστις ἂν εἴπῃ hat dort unzweifelhaft seine Ausnahmen. Ferner wenn es unten V. 39. heißt: ὅστις σε ῥαπίσει, oder V. 41. ὅστις σε ἀγγαρεύσει oder V. 42. τῷ αἰτοῦντί σε, δίδου, so hat das alles zugestandenermaßen seine Ausnahmen, ja der letztere Ausspruch lautet bei Lukas C. 6, 30. παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε, und dieses ist noch bestimmtere Bezeichnung der Allgemeinheit, als unser: κωλύω τὸ ὀμνύειν, es entspricht dem λέγω ὑμῖν πάντοτε μὴ ὀμόσαι. Nichts desto weniger bezweifelt Niemand, daß das παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε seine Ausnahmen habe. Kol. 3, 20. sagt Paulus zu den Kindern: ὑπακούετε τοῖς γονεῦσι κατὰ πάντα — etwa auch, wenn sie Gottloses gebieten? In allen diesen Fällen ist das Generelle des Ausdruckes und der Mangel jeder Verclausulirung aus dem oben S. 162—169. Bemerkten zu erklären. Da nun also den Worten nach nichts entgegensteht, das Gebot, nicht zu schwören, ungeachtet es in unbestimmter Allgemeinheit hingestellt ist, zu restringiren, so hängt die Entscheidung darüber, ob wir es ganz absolut zu fassen haben oder nicht, von folgenden Gründen ab: 1) für welche von beiden Annahmen die Natur des Eides, 2) der Zusammenhang unserer Stelle und 3) andere Aussprüche der Schrift entscheiden. — Was nun zunächst die Natur des Eides betrifft, so ist der Eid das Zeichen einer religiösen Gesinnung; auf Gott als Zeugen und Rächer kann sich nur der berufen, welcher an ihn glaubt. Jeder Fromme wird, unschuldig angeklagt, in seinem Innern zu dem Allwissenden, als dem Zeugen seiner Unschuld, aufsehen. Was nun der Christ innerlich ungestraft thun darf, sollte er das nicht äußern dürfen? Wenn wir hiemit voraussetzen, daß der Fromme, auch ohne von außenher dazu veranlaßt zu seyn, nach einem rein inner-

Digitized by Google

lichen Antriebe im Bewußtseyn der Wahrheit dessen, was er sagt, Gott zum Zeugen anrufen wird, so haben wir dafür den unläugbaren Beweis in den sofort anzuführenden Stellen der Briefe Pauli, wo Paulus, von Niemandem dazu aufgefordert, ohne zwingende Nothwendigkeit von außen die Wahrheit bei Gott betheuert. Wir kommen weiter unten, in der Geschichte der Auslegung dieses Gebotes, wieder darauf zurück, und verweisen hier vorläufig nur auf Röm. 9, 1. 2 Kor. 2, 17. 11, 10., welche Stellen nicht eigentliche Eidesformeln sind, aber, den Uebergang dazu vermittelnd, darthun, wie aus dem lebhaften Bewußtseyn Gottes der Eid unwillkürlich hervorgeht. Im A. T. wird der Eid bei Gott geboten 2 Mos. 22, 10. 5 Mos. 6, 13. 10, 20. Er ist ein Kennzeichen der wahren Gottesverehrer Jes. 19, 18. 65, 16. Jer. 4, 2. Ps. 63, 12. Gott selbst schwört Jes. 45, 23. Hebr. 6, 13. Die Bedeutung desselben giebt Hebr. 6, 16. an. *) — Was den Zusammenhang betrifft, in welchem an unserer Stelle das Gebot vorkommt, so besteht die πλήρωσις des alttestamentlichen Ge-

*) Maimon. in Constit. de iureiur. c. 11. §. 1. ist השבועה בשמו הגדול מדרכי העבודה היא והדור וקדוש גדול הוא לדשבע בשמו „Der Schwur im Namen des großen Gottes ist eine Art von Gottesdienst, es ist eine große Verehrung und Heiligung im Namen Gottes zu schwören.“ Womit die schöne Anm. von Kimchi zu Jer. 4, 2. zu vergleichen, wo er zum Schluß sagt, nicht Jedweder ist würdig wahr zu schwören אלא יריאי השם ואוהביו, sondern nur die, welche Gott fürchten und lieben. So wie in anderen Fällen, so ist mithin auch hier Spener einseitig und seicht, wenn er die Gestattung des Eides im A. T. als Accommodation zu der heidnischen Gewohnheit viel zu schwören ansieht, de leg. Hebr. ed. Pfaff, l. 1. c. 2. p. 31 ff. Und die Essäer, welche, außer dem Initiationseide in ihren Orden, jeden andern verwarfen, zeigen auch in dieser Hinsicht, daß sie mit dem Mosaismus einen dem Geiste desselben fremdartigen Mysticismus verbanden. — Die Bed. des Eides, die Hebr. 6, 16. angiebt, liegt in den Etymol. des W. ὅρκος von εἴργω, ἀρκέω, s. Scheidius zu Lenney Etymol. II. 685. Das deutsche Eid ist dunkel, Adelung zieht עֵד herbei, Grimm vergleicht aiva, ewa Gesetz, wie in den schwedischen Gesetzen lag (lex) auch für Eid = feste Satzung. So ist ius und iurare dasselbe Wort.

Digitized by Google

botes darin, daß eine noch größere Verehrung Gottes als im A. T. verlangt wird. Streitet nun keineswegs jedes Schwören mit der Verehrung Gottes, sondern nur das leichtsinnige, so kann auch nach der Absicht Christi nur dieses ausgeschlossen seyn. — Endlich erwägen wir andere Stellen des N. T., so hat gegen die absolute Verwerflichkeit des Eides in allen Zeiten das stärkste Bedenken der Umstand erregt, daß Paulus an vielen Stellen seiner Briefe Gott als Zeugen anruft: Röm. 1, 9. Phil. 1, 8. 1 Thess. 2, 5. 10. 2 Kor. 11, 11. 31. Gal. 1, 20. 1 Tim. 5, 21. 1 Kor. 15, 31. 2 Kor. 1, 23., an dieser letzteren — worauf schon Gerh. Vossius Hist. Pel. l. 5. p. 2. antith. 1. aufmerksam macht — selbst als Rächer (welches übrigens in jeder Anrufung Gottes als Zeugen der Sache nach involvirt ist); damit sind dann noch die zum eigentlichen Eide den Uebergang bildenden Formeln Röm. 9, 1. 2 Kor. 2, 17. 11, 10. Eph. 4, 17. 1 Thess. 5, 27. zu verbinden. — Ja, was noch mehr ist, es läßt sich — ungeachtet mancher Einwendungen von Pott, Flatt, de Wette — unzweifelhaft darthun, daß Christus selbst einen gerichtlichen Eid abgelegt hat. Auf die feierliche Adjuration des Hohenpriesters nämlich: ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος Matth. 26, 63. erwiedert Christus: σὺ εἶπας, und leistet hiemit einen förmlichen gerichtlichen Eid, denn auch bei den Hebräern war es der Richter, welcher die Eidesformel aussprach und der Angeklagte machte sie durch das אָמֵן zu der seinigen. *) — Diese Gründe sind nun so stringent, daß wir, da, nach dem oben Gezeigten, die Worte uns nicht zwingen,

*) Der Schwur מפי עצמו und der מפי אחרים (der von Anderen vorgesagte) galt ganz gleich. Maimon., constit. de iureiur. c. 11. §. 10., Selden, de synedr. II. 11. p. 830., Michaelis, mosaisches Recht, Th. 6. §. 302. Hätte Christus den Eid für sündlich gehalten, so hätte er — wenn er nicht, wie uns von Christen der ersten Zeit, welche den Eid für sündlich hielten, erzählt wird, handeln, und auf die Adjuration schweigen wollte, so wie er vorher bei den Anklagen schweigt und nachher auch bei Pilatus Joh. 19, 9. — den Hohenpriester wegen des Eides strafen und dann die Wahrheit aussprechen müssen.

Digitized by Google

dem Verbote unbedingte Allgemeinheit zuzuschreiben, sondern eine beschränktere Fassung zulassen, unbedenklich diese für die allein richtige halten müssen. Nur solche Eide verbietet demnach der Erlöser schlechthin, **welche mit der Ehrfurcht gegen Gott streiten.**

Wir betrachten nunmehr die hinzugefügte Partition. Hier fällt es zunächst auf, daß in der Specialisirung der ὅρκοι die Hauptclasse derselben, die **bei Gott** geschworenen, nicht vorangestellt wird, und ebenso bei dem Jünger des Herrn, Jakobus, C. 5, 12., wo es heißt: πρὸ πάντων δὲ, μὴ ὀμνύετε μήτε τὸν οὐρανὸν, μήτε τὴν γὴν, μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον. Viele haben diesen Umstand benutzt, um daraus zu erweisen, daß überhaupt keine andere Schwüre, als die bei Creaturen verboten würden; daß jedoch in dem Verbote die Schwüre bei Gott nicht ausgeschlossen, sondern im Gegentheile vorzugsweise gemeint sind, ergiebt sich unzweifelhaft aus den Gründen, welche den Schwüren bei Creaturen entgegengesetzt werden. Darum nämlich, sagt ja Christus, sind diese letzteren nicht erlaubt, weil sie eigentlich einen Schwur bei Gott involviren, mithin gilt in Bezug auf diese ein Schluß a minori ad maius. Eben deshalb war nun auch die besondere Erwähnung der Schwüre bei Gott eigentlich nicht nothwendig. Wenn wir aber aus dieser Stelle selbst schließen dürfen, daß der Israelit die Eide bei den Creaturen für weniger bedenklich hielt, wenn wir Matth. 23, 16—18. sehen, daß gewisse niedrigere Eide als nicht verpflichtend betrachtet wurden, wenn der Talmud Tr. Schebuoth c. 4. §. 13. ausdrücklich ausspricht, daß die Schwüre בַּשָּׁמַיִם und בָּאָרֶץ nicht bindend seien, und **Maimonides** recht in der Art, wie laxe jesuitische Casuisten die Gebote ihrer laxen Vorgänger noch laxer machten, zufolge der Halacha hinzusetzt, daß Schwüre „beim Himmel", „bei der Erde", „bei den Propheten" u. s. w., selbst wenn man dabei an den Schöpfer und Urheber aller Dinge denke, doch nicht binden und die Richter davon lossprechen (**Maimon.** constitut. de iureiur. c. 12. §. 3.), *) wenn daher diese Schwüre vor Gericht nicht

*) Die Spur davon auch bei **Martial** l. 10. ep. 95. ecce negas,

Digitized by Google

galten und nur im gewöhnl. Leben gebraucht wurden, so ergiebt sich daraus, daß der Erlöser — und ebenso nachher sein Jünger Jakobus — gerade diese Eide erwähnt, daß er bei dem ganzen Gebote vorzugsweise die Eide des gewöhnlichen Lebens im Auge hatte, und unsere Annahme, daß das μὴ ὀμόσαι die mit gehöriger Ehrfurcht ausgesprochenen Eide nicht mit in sich begreife, erhält hiedurch eine neue Bestärkung. — Wollen wir uns nun eine befriedigende Einsicht in die Gründe verschaffen, aus denen Christus die Eide bei den Creaturen verbietet, so ist es nothwendig, den Gebrauch dieser Gattung von Schwüren überhaupt zu erläutern. Alle alten Völker schwören nicht bloß bei Gott, sondern auch bei den Creaturen und zwar zunächst bei denjenigen, welche der Gottheit geheiligt waren und den Schwur bei dieser selbst vermitteln, bei den der Gottheit heiligen Symbolen, Städten, Hainen, Quellen u. s. w., sodann bei den bedeutendsten Repräsentanten der Gottheit *) in der Natur, bei der Sonne und der Erde, bei den Elementen, ferner bei theuren Leibesgliedern oder theurem Besitzthume, bei dem Haupte, bei dem Barte, die Frauen bei der Brust, bei den Locken, bei den Gräbern der Vorfahren (Herodot, von den Nasamonen hist. IV. 172.), bei dem Schwerdte u. s. w. Im Griechischen regieren die Verba des Schwörens am Allgemeinsten den Accusativ, außerdem κατά mit dem Genitiv **) (vergl. die Bittformeln πρὸς θεῶν, πρὸς

---

iurasque mihi per templa Tonantis, non credo; iura, verpe, per Anchialum (אֶלֹהֵי חַי). — Die Casuistik ging noch weiter; wer יְרוּשָׁלַיִם schwöre, heißt es in der Gemara, sei zum Halten nicht verbunden, sondern nur wer בִּירוּשָׁלַיִם oder לִירוּשָׁלַיִם schwöre.

*) Recht antik ist die Stelle bei Philo, de leg. special. p. 770. Fr., wo er anräth, lieber aus Scheu vor Gott bei der Sonne, bei der Erde, beim Himmel, als bei den ältesten Geschöpfen Gottes, zu schwören — προσέτι ἀγήρω διαιωνισθέντα τῇ τοῦ πεποιηκότος γνώμῃ, womit die Stelle aus Eustathius bei Wetstein zu vergleichen.

**) Κατά auch Matth. 26, 63., Hebr. 6, 13. 16., der Accus. steht Jak. 5, 12. Der Gen. mit κατά in dieser Verbindung bezeichnet

Digitized by Google

δεξιᾶς); im N. T. εἰς und ἐν, das letztere nach dem Hebräischen בְּ נִשְׁבַּע, im Latein. steht der Accusativ oder per, in den Sprachen des deutschen Sprachstammes bei (at, ved, wed), in den slavischen Dialecten auf, zu (na). Das Gemeinsame aller dieser Constructionen ist, daß der Schwörende sich in Gemeinschaft mit der Gottheit setzt, sich zu ihr hinrichtet und zwar mit den verschiedenen Beziehungen, theils, daß sie Zeuge, theils, daß sie Rächer seyn solle, welches letztere involvirt, daß man im Falle des Meineids ihren Schutz verliert. Um diese Beziehung noch lebendiger auszudrücken — da alles lebendig Gefühlte eine äußerliche Darstellung verlangt — legt der Schwörende seine Hand an einen der Gottheit heiligen Gegenstand, er faßt bei den Griechen und Römern und auch in der früheren Christenheit den Altar an, oder bei den Griechen und alten Deutschen den Stab des Richters, in Scandinavien den mit Blut gerötheten Ring des Gottes Ullr, im Mittelalter den Reliquienschrein, das Meßbuch, die Meßglocke, das Evangelium (ein körperlicher Eid), bei den Juden die תּוֹרָה oder die Phylakterien, bei den Muhammedanern den Kuran. *) Die bei den Creaturen geschworenen Eide bezeich-

---

ohne Zweifel die Richtung (Bernhardy, Syntax S. 238.). Gegen bei Eiden kommt im alten Deutschen vor: gein der sunnen, s. Grimm, Rechtsalterth. II. 895. Ueber בְּ im Hebr. s. Ewald, Gramm. S. 606., εἰς und ἐν ist dem Hebräischen nachgebildet, indeß findet sich auch bei Herodian l. 2. c. 2. von dem militärischen Eide gebraucht; εἴς τε τὸ ἐκείνου ὄνομα τοὺς συνήθεις ὅρκους ὀμόσαντες, worin Irmisch (T. II. p. 58.) Nachahmung des lateinischen in nomen iurare sieht. Georgi glaubte auch bei Plato ein Beispiel von ἐπομνύναι ἐν gefunden zu haben, nämlich de leg. l. XI. St. p. 917., und in der That ist jene St. von allen so übersetzt worden, daß man dies glauben könnte, s. indeß die Berichtigung bei Ast, T. II. S. 513., welcher auch zeigt, daß ἐπομνύναι dort nicht, wie allgemein übersetzt wurde, so viel wie peierare ist, sondern seine gewöhnliche Bedeutung deierare hat.

*) Auch über den Eid haben wir eine Monographie von Stäudlin, Gött. 1824. Viel Gründlicheres geben aber andere Schriften, wie z. B. Malblanc. Die Litteratur giebt der gelehrte

Digitized by Google

neten nun zunächst auch nur, daß man sich im Gemüthe dieselben vergegenwärtige, daß man sich darauf hinrichte, und weiter bestimmte sich dieses nun dahin, daß sie zu Zeugen angerufen wurden oder daß man sich im Falle der Unwahrheit zum Verluste derselben verpflichte. Im ersteren Falle fand eine kühne Personification Statt, bei welcher sich wohl der Gedanke mit einmischte, daß die Creatur etwas göttlich Belebtes sei. Der Erlöser nun betrachtet diese Eide auf eine Art, welche bei einem menschlichen Weisen geistreicher religiöser Tiefblick genannt werden müßte; nicht leicht nämlich würde Jemand darauf fallen, gerade von dieser Seite aus die Eide bei den Creaturen für unzulässig zu erklären. Das, wobei er schwört, betrachtet der Schwörende in der Regel als das Größere (Hebr. 6, 16.), wenigstens als ein Werth- und Bedeutungsvolles, das ihm nützen oder schaden kann. Alles nun, sagt der Erlöser, was hoch, werth- und bedeutungsvoll ist in der Creatur, entlehnt seinen Werth und seine Bedeutung vom Höchsten, quia nulla est pars mundi, sagt Calvin, cui Deus non insculpserit gloriae suae notam. Da nun die Herrlichkeit aller Dinge

---

Fabricius in seiner bibliogr. antiquaria, p. 427—432. Ueber die Eide bei den Griechen und Römern insbesondere dürfte noch am belehrendsten seyn die jugendliche Abhandlung von Valckenaer in den Opusc. ed. Lips. T. I.; über die Eide bei den nordischen und deutschen Völkern ist vortrefflich, was Grimm in den Rechtsalterthümern Th. II. gesammelt hat. Ueber den Eid bei den Juden ist theils der Tractat Schebuoth, mit Maim. und Bartenoras Anm. nachzulesen (bei Surenhusius P. IV.), theils die von einem Schüler von Surenhusius Dithmar veranstaltete Ausg. von Maimonides, Constitutiones de iureiurando, Lugd. Bat. 1706., sodann Zeltner, de iur. vet. Hebr. Ien. 1693., Haltermann, de formulis iuram. Iud. Rost. 1701., Seb. Schmid, fasc. disp., disp. XI. Die muhammedanischen Schwüre, die mit den jüdischen ganz übereinstimmen, giebt Millius in seiner vortrefflichen Dissertation de Muhammedismo etc., Dissert. sel., Lugd. Bat. 1743. p. 113. Mehreres brauchbare hieher Gehörige über die Schwüre verschiedener Völker enthält das 11te Cap. des 2ten B. de synedriis von Selden.

Digitized by Google

die Herrlichkeit Gottes ist, so sind auch die Eide bei den geschaffenen Dingen Eide bei Gott und dürfen nicht ohne Ehrfurcht ausgesprochen und deshalb im gemeinen Leben nicht gebraucht werden. Diesen erhabenen Gedanken, welcher in das tiefste Centrum der Weltbetrachtung führt, spricht der Göttliche aber auch hier so populär und einfach aus, daß er zunächst den Juden und sodann Jedwedem allgemein verständlich ist. Die erhabene hebräische Poesie hatte den Himmel als den Thronsitz und die Erde als den Fußschemmel Gottes beschrieben (Jes. 66, 1.), *) Jerusalem, der Mittelpunkt der Theokratie, ist vorzugsweise קִרְיַת מֶלֶךְ רָב Ps. 48, 3. (Luther hat fälschlich: eines großen Königs) — und wie sehr ist selbst das Haupt des Menschen Gottes Eigenthum und Werk, wenn nicht einmal von einem einigen Haare die Farbe zu ändern in des Menschen Macht steht — man bemerke zugleich, wie die Rede von den höheren Eiden zu den niedrigeren herabsteigt. **)

---

*) Aug.: quoniam in hoc universo mundi corpore maximam speciem coelum habeat, et terra minimam, tanquam praesentior sit excellenti pulchritudini vis divina, minima vero ordinet in extremis atque infimis, sedere in coelo dicitur terramque calcare.

**) Der Gebrauch gerade dieser Eidesformeln bei Juden und Heiden findet sich belegt bei Grotius, Wetstein, Schöttgen, Lightfoot, Scheidius in Meuschen N. T. u. s. w. Ich füge nur hinzu, was Aben Esra zu 2 Mos. 29, 7. sagt: מנהג אנשי מצרים עד היום אם ישבע אדם בראש המלך ולא יקיים את דברו הוא בן מות ואילו נתן כופר משקלו זהב לא יחיה בעבור כי הוא בוזה את המלך בפרהסיא. Daraus macht er dann den Schluß auf die Verantwortlichkeit des Meineides bei Gott. So verlangt der Chalif in Elmakins Hist. Sarac. ed. Erp. p. 109.: أحلف برأسي „schwöre bei meinem Haupte“. Bei den Muhammedanern ist noch jetzt eine ganz gewöhnliche Schwurformel im gemeinen Leben والله und بالله, wie wohl überhaupt der Name Gottes nirgends so sehr profanirt werden mag, als unter den Muhammedanern, wie selbst Burckhardt wieder neuerlich bemerkt hat. — Was das Färben der Haare (βάπτεσθαι τὰς τρίχας) betrifft, so kann dies bei den Griechen und Römern öfter bei eiteln alten Leuten vor-

Digitized by Google

Auffallend ist noch in dieser Partition, daß V. 36. das Verbum noch einmal wiederholt wird und zwar nicht mit μηδέ einen neuen Satz anknüpfend, wie man erwarten sollte, sondern ebenfalls mit μήτε, so auch anderwärts Eph. 4, 27., wo Lachmann aber μηδέ aufgenommen hat. Die Vertauschungen von οὔτε und οὐδέ, μήτε und μηδέ sind in den codd. häufig, die neueren Editoren stellen meist nach den Forderungen der Grammatik die Lesart her (Stellen, wo μήτε statt μηδέ nach vorangegangenem μηδέ, s. bei Winer, Gramm. S. 410., μηδέ statt μήτε z. B. nach Becker, Stallbaum bei Plato de Rep. III. p. 391. C.). Auch Lachmann hat an unserer Stelle μήτε beibehalten, und es läßt sich hier, wo doch der Satz selbst in der Partition fortfährt, wohl entschuldigen.

Wir wenden uns nun zur Geschichte der Auslegung. Weit verbreitet finden wir in der ersten Kirche die Ansicht von der Verwerflichkeit aller Eide, und zwar auf den Ausspruch Christi und Jakobi C. 5, 12. gestützt. Eine der ältesten Stimmen ist die von Justinus M. in apol. I. c. 16.: περὶ δὲ τοῦ μὴ ὀμνύναι ὅλως... οὕτως παρεκελεύσατο· μὴ ὀμόσητε ὅλως· ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί κτλ. Am Anfange des dritten Jahrhunderts stirbt der Märtyrer Basilides wegen Verweigerung eines Eides den Märtyrertod: ὅρκον διά τινα αἰτίαν πρὸς τῶν συστρατιωτῶν αἰτηθείς, μὴ ἐξεῖναι αὐτῷ τὸ παράπαν ὀμνύναι διεβεβαιοῦτο (Euseb. hist. eccles. VI. 5.). Ebenso erklärt sich Irenäus, adv. haer. II. 32.; desgleichen — nur entweder mit der Beschränkung, daß von Schwächeren, oder daß mit Rücksicht auf Schwächere wohl auch der Eid geleistet werden könne — Clemens Alex. strom. VII. p. 861., Origenes ad Ier. hom. 5., tr. 35.

---

die Commentatoren geben weitläufige Sammlungen darüber. Am lächerlichsten ist die Bemerkung von Bapt. Ottius in seinem Spicil. ex Iosepho (ed. Havercamp. 1741.), der, weil Josephus uns meldet, daß auch Herodes diese Eitelkeit mitmachte, hier eine rügende Anspielung darauf findet: Christus servator sapientissime et sanctissime hoc monito Herodis taxavit vanitatem! —

Digitized by Google

in Matth., exhort. ad martyr. c. 7., Kyrillus Alex. l. VI. de ador. p. 212.; peremtorisch aber wird der Schwur verboten von Basilius, ep. 45. u. 22., vgl. was er ep. 209. von Gregor d. G. sagt,*) von den const. apost. l. VI. c. 23., milder l. VII. c. 3., von Theod. de cur. Gr. affect. disp. X., epit. divin. decret. c. 16., vor allem aber von Chrys. an vielen St. seiner Werke, in der Erklärung unserer St. z. B. heißt es bei ihm: τί οὖν, ἂν ἐπαιτῇ τις ὅρκον; Φησὶ, καὶ ἀνάγκην ἐπάγῃ; ὁ τοῦ θεοῦ φόβος τῆς ἀνάγκης (ἔστω) δυνατώτερος. Aehnlich dann Isidorus Pelus. und selbst noch Theophylakt und Euthymius. In der lateinischen Kirche Hilarius zu dieser Stelle und Hieronymus: Das Bedenken, daß der Apostel Paulus sich des Eides bedient habe, stieg jenen Kirchenlehrern nicht auf, indem sie (mit Ausnahme jedoch von Theodoret zu 2 Kor. 11, 10., wo er von einem ὅρκος spricht) jene Stellen nicht als eidliche Betheurungen, sondern als besondere Darlegung der σπουδὴ, ἀγάπη und θεραπεία des Apostels betrachteten. Zur weiteren Begründung dieser Ansichten wird überall darauf verwiesen, daß, wenn der Christ stets sein einfaches Wort wie einen Eid hält, sein Ja als Eid gelten werde; der Schwur sei, wie Chrysostomus sagt, τρόπων ἀπιστουμένων ἐγγυή. Freilich könnte man nun entgegnen: wenn aber Andere so verderbt wären, daß sie doch nicht an eine durchgängige Redlichkeit des Betheuernden glaubten, und der Eid nicht in sich etwas Irreligiöses habe, so könnte er auch abgelegt werden; Chrysostomus entgegnet daher auch an einer anderen Stelle: es sei genug, zu wissen, daß Christus es einmal verboten. Auf den angegebenen Grund gründeten auch mehrere Philosophen die Verwerflichkeit des Eides. So Pythagoras, von dessen

*) Er sagt von ihm: ἔφευγε τοὺς ὅρκους ἡ καθαρὰ ἐκείνη ψυχὴ καὶ ἀξία τῆς τ. ἁγίου πνεύματος κοινωνίας, ἀρκουμένη τῷ ναὶ κ. τῷ οὔ. Die Werke über den Eid führen sämmtlich die Stellen von Basilius über Ps. XIV. (XV.) an, diese ist allerdings die stärkste, aber die Schrift ist unächt. s. append. ad T. I. ed. Garnier.

Digitized by Google

Schüler Syllus erzählt wird, daß er einst einen Eid, den er mit gutem Gewissen schwören konnte, lieber mit Verlust einer Geldbuße vermied (Jambl. Vita Pyth. p. 126.), dann besonders die Stoiker Epiktet, enchir. c. 33, 5. und Simplicius (vgl. Grotius, Wetstein, Menage zu Diog. Laert. IV. 7. T. II. 169.). — Erst seit dem fünften Jahrhundert wurde die Verweigerung des Eides als ketzerisch angesehen (bei den Pelagianern), und findet sich in der späteren Zeit nur bei den von der römischen Kirche sich abtrennenden Secten, welche das Christenthum in seiner ursprünglichen Gestalt erneuern wollten, bei den Katharern, Albigensern, Waldensern — so wie auch später bei einem Theile der russischen Altgläubigen, der Raskolniken, bei den Duchoborzen und Philipponen. Merkwürdig und innerhalb der Kirche einzeln stehend ist eine Note des Erasmus zu V. 31.: moxque subiungit de non iurando, quod ita vetuit, ut nihil omnino exceperit. Et tamen quasi non sit hoc a Christo serio dictum, passim iuramus. Certe votis omnibus optandum, ut tales sint Christiani, ut neque divortio sit opus neque iureiurando. Schon Beza bezeigt seine Verwunderung, wie Erasmus hier auf „anabaptistische Irrwege" gerathen konnte. Die letzte Phrasis zeigt indeß, daß er den Eid nicht schlechthin verworfen wissen wollte. An die allgemeinen Grundsätze der Kirche schließen sich auch die Reformatoren an, deren gesundes Gefühl man auch in dieser Hinsicht bewundern muß; *) wie nahe hätte hier ein Abweg gelegen, aber es war der Geist Gottes in ihnen, der sie bei ihrem großen Werke vor jeder schwärmerischen Verirrung bewahrte. Zweie jedoch unter ihnen, wie wir nachher sehen werden, beschränkten den Gebrauch des Eides nur auf den Verkehr mit solchen, die

*) Nur von Carlstadt, was charakteristisch ist, erwähnt mein geehrter Herr College Dr. Weber einer handschriftlichen Note: iuramentis nemo melior, plures sunt deteriores. Qui Deum non reveretur, is nequaquam iusiurandum reverebitur: ergo facessat!, s. d. Progr. de publici rel. sacramenti abusu, Viteb. 1802. p. 18.

Digitized by Google

die nicht wahre Jünger sind. Gegen den Eid überhaupt traten zuerst die Anabaptisten auf, nachher noch stärker die Quäker, *) auch später einige Mitglieder der Brüdergemeinde. Andererseits machten einige der englischen Deisten dem Christenthume zum Vorwurfe, daß es den Eid verbiete. In der neueren Zeit betrachtete Kant (Relig. innerhalb der Gr. der bloßen Vern. 2te A. S. 240.) das Verbot Christi als absolut, der Eid sei durchaus ein abergläubischer Gebrauch, „da man hier durch eine Formel den Menschen zur Aussage der Wahrheit bewegen wolle, die über jene Aussage nichts weiter enthält, als daß er die göttlichen Strafen (denen er ohnedem wegen einer solchen Lüge nicht entgehen kann) über sich ausruft, gleich als ob es auf ihn ankomme, vor diesem Gerichte Rechenschaft zu geben oder nicht.“ Unter den Theologen schloß sich vornämlich bewundernd an ihn an Pott in der Abh. de iurisiurandi natura morali in der Sylloge comm. T. V., welcher das Argument von dem gerichtlichen Eide Christi dadurch zu ent-

*) Bescheiden, obwohl auch etwas unsicher, erklärt sich gegen den Eid das neuere Glaubensbekenntniß der Mennoniten von C. Ris (im Jahre 1766.) in v. Reiswitz, Beiträge zur Kenntniß der Mennoniten, S. 124. — Dreister treten die Quäker auf; auf den Einwand, daß der Apostel selbst geschworen habe, sagt Barclay (Apology, Propos. 15. §. 12.): geradezu: the question is not, what Paul or Peter did, but what their own master taught to be done and if Paul did swear (which we believe not) he had sinned against the command of Christ. Die englischen Theologen jener Zeit hatten sich in der Polemik gegen die Quäker in eine üble Lage versetzt. Sie nahmen nämlich an, daß Christus nur die außergerichtlichen Eide verboten habe, diese aber habe er auch würklich verboten. So paraphrasirt noch Sam. Clarke (a paraphr. of the four gospels, 10te Ausg. 1758.): swear not at all in common conversation. Barclay scheint durch sein Wahrheitsgefühl selbst geneigt zu seyn, die pauliniſchen Formeln für Schwurformeln zu halten, da aber die englischen Theologen das Interesse hatten, zu zeigen, Paulus habe nicht außergerichtlich geschworen, so ließ sich der Quäker dieses gern gefallen, und seine Gegner verloren ihre stärkste Stütze.

Digitized by Google

fernen sucht, daß ἐξορκίζω bloß obtestari heißen könne, und das aus den paulinischen Briefen dadurch, daß Paulus vielleicht gar nicht Christi Ausspruch kannte, oder daß wir hier zwar Eide quoad formam aber nicht quoad materiem haben (wie Pseudo-Basilius s. d. Note*) S. 294.) — was soll dies aber heißen? Außerdem gab auch derjenige theol. Jünger Kants, welcher bis zum Tode seinem Meister getreu geblieben ist, K. Ludw. Nitzsch seine Beistimmung, wiewohl mit eigner Ueberlegung. In der Schrift nämlich de iudicandis morum praeceptis in N. T. a communi omnium hominum ac temporum usu alienis handelt die sechste comm. über den Eid, und zwar mit besonderem Fleiße und großer Genauigkeit. Von vorn herein würde man erwartet haben, der Verfasser würde das Verbot des Eides mit unter die localen und temporalen zählen, wie das von Storr, Tzschucke geschehen ist; allein die Kantische Darstellung hat so auf ihn eingewürkt, daß auch er sich entschließt, in diesem Ausspruche des Herrn ein für alle Zeiten geltendes allgemeines Verbot des Eides zu finden, allein — und darin unterscheidet er sich von seinem Meister und von Pott — nur des superstitiösen Eides, wie Kant ihn beschreibt, wogegen er einen religiösen Eid für zulässig hält. — Unabhängig von den Kantischen Grundsätzen und, wie es scheint, mehr von einem starken moralischen Gefühle für den Werth der Wahrhaftigkeit geleitet, nahm auch der redliche Stäudlin, der merkwürdigerweise überhaupt gegen die Freunde des Lichts, wie er die Quäker gern nennt, eine besondere Zuneigung zeigt, die Partei derjenigen, welche das Verbot Christi als absolut ansehen, doch so, daß er für den gegenwärtigen unvollkommenen Zustand der Christenheit noch die Zulässigkeit gestattete, um größeres Uebel zu verhüten. — Seitdem in den allerneuesten Zeiten die christlichen Exegeten aufgehört haben, dieses oder jenes Gebot als verpflichtend und diese oder jene Lehre darum als Wahrheit anzuerkennen, weil der Mund der Wahrheit, der Sohn Gottes, sie ausgesprochen, haben Mehrere das Verbot in absoluter Allgemeinheit gefaßt, ohne jedoch daraus eine weitere Folge für die gegenwärtige Christenheit abzuleiten. So zuerst unter den

Digitized by Google

Theologen Gutbier in Augustis theol. Blättern, 1ster Jahrg. No. 24. S. 374., wie es scheint, unter dem Einflusse von Kants Ansichten, dann Augusti selbst in s. Comm. zu Jak. 5, 12., dann Paulus, Henneberg, Fleck (de regn. divin. p. 204.). Aber auch von denjenigen Theologen, denen Christi Wort als ewige Wahrheit gilt, haben neuerlich zwei, Olshausen und Stirm, der letztere in seiner trefflichen Abhandlung: Revision der Gründe für und wider den Eid, in Klaibers Studien der evang. Würtenberg. Geistlichk. B. I. H. 2. das Verbot des Erlösers absolut genommen, und zwar in der speciellen Fassung, die sich eigentlich schon bei Clemens Alex., bei Pellicanus, Bucerus*) und bei Stäudlin (auch die Paulussche Ansicht ist formal dieselbe) findet, daß es nämlich nur für die ideale Welt der βασιλεία τῆς ἀληθείας, mithin jetzt nur im Verhältnisse zu denen, die wahre Christen sind, gelte, nicht aber für den Verkehr mit der Welt, wo Christus selbst und die Apostel sich des Eides bedient haben. „Der Schwur ist — sagt Olshausen S. 214. — an und für sich ein Ausfluß der Sünde. Von Seiten dessen, der ihn fordert, setzt er Mißtrauen in den Bruder, von Seiten dessen, der ihn ohne Aufforderung giebt, Bewußtseyn seiner Unzuverlässigkeit voraus.“ Auch ich habe früher diese Ansicht der Stelle getheilt, muß sie aber jetzt mit

*) Pellicanus: aut enim parum bene sentit qui iurat de eo, cui iurat, aut diffidit is qui iusiurandum exigit, itaque cum in totum vetem iurare, non abrogo legem, quae vetat periurium, sed legem reddo pleniorem, ac longius ab eo submoveo quod punit lex... sed vult Christus discipulos suos ea inter se fide et dilectione esse praeditos, ut nulli omnino iuramento apud eos locus relinquatur, quippe unoquoque de alio etiam iniurato optime et sentiente et sperante. Nachher aber fügt er wieder solche Ausnahmen hinzu, nach welchen selbst unter wahren Christen der Eid doch zulässig wäre, er sagt nämlich: agnoscimus igitur omnia hic iuramenta prohibita, quae cum fide fratrum et dilectione pugnant, quaeque nulla causa in quotidiano sermone leviter profunduntur. Aehnlich Bucerus.

Digitized by Google

Entschiedenheit verwerfen. Ist es würklich Sünde, von dem, welchem ich Grund habe ohne Eid zu mißtrauen, den Eid zur Bestätigung zu verlangen? Und wenn dies wäre, ist würklich unter allen Umständen der unaufgefordert gegebene Eid, wie Olshausen sagt, „an und für sich ein Ausfluß der Sünde“? Olshausen sagt, er setze dann nothwendig ein Bewußtseyn eigner Unzuverlässigkeit voraus. Wir fragen, ob es ein Bewußtseyn der eignen Unzuverlässigkeit voraussetze, ob es aus dem Argen (ἐκ τοῦ πονηροῦ) komme, wenn der ungerecht angeklagte Christ, der in Gott lebt, innerlich an Gott als den Zeugen der Wahrheit und Unschuld appellirt? Gewiß nicht, vielmehr ist es das natürliche Resultat des Lebens in Gott und vor Gott, und dasselbige gilt dann auch von dem äußerlich ausgesprochenen Eide. Einen ganz überzeugenden Beweis von der Unrichtigkeit jener Ansicht geben eben die paulin. Eidesformeln, welche bei jener Ansicht der Sache durchaus nicht gerechtfertigt werden können. Wer möchte behaupten, daß der Apostel diese Eide aufgefordert thue? Man könnte sagen, indirecterweise — etwa so, wie der Zustand der korinth. Gemeinde ihn nöthigte μωρὸς γενέσθαι durch sein καυχᾶσθαι, dadurch, daß er ihnen vorerzählte, inwiefern er sich mit jedem ὑπερλίαν ἀποστόλος messen könne. Da sagt der demüthige Mann, dem das Selbstlob so verhaßt ist: γέγονα ἄφρων, ὑμεῖς με ἠναγκάσατε (2 Kor. 12, 11.). Aber wer sollte nicht schon aus der Menge der eidlichen Betheurungen — wenn er auch nicht bei einer einzigen ein Zeichen des Unwillens über die Nöthigung dazu ablegt — abnehmen, daß es sich mit diesen ganz anders verhalten müsse. Vielmehr zeigen seine eidlichen Betheurungen in den meisten Stellen (z. B. 2 Kor. 1, 23. Röm. 1, 9. Phil. 1, 8. 1 Kor. 15, 31.), daß sie überhaupt gar nicht aus irgend einer Reflexion auf das Bedürfniß der Empfänger des Briefes hervorgegangen, sondern einzig und allein aus dem subjectiven kräftigen Bewußtseyn der inneren Wahrheit dessen, was er sagt, hervorgequollen sind, wie dieses Chrysostomus zu Phil. 1, 8. trefflich bemerkt: οὐχ ὡς ἀπιστούμενος μάρτυρα καλεῖ τὸν θεὸν, ἀλλ' ἐκ πολλῆς διαθέσεως τοῦτο ποιεῖ· καὶ τῷ σφόδρα πεπεῖσθαι καὶ θαῤῥεῖν.

Digitized by Google

Dies bestätigt sich auch noch dadurch, das wir eine Anzahl von Betheurungen finden, welche zwischen förmlichem Schwur und feierlicher Versicherung die Mitte halten, wie dies oben S. 279. bemerkt wurde. Doch auch abgesehen von diesem Argument, ist es wohl glaublich, daß der Erlöser hier bloß für den Verkehr wahrer Christen unter sich und im Hinblick auf die Zeit einer Verwürklichung der βασιλεία ein Gebot geben wolle? Gewiß nicht; gewiß denkt er sich hier ebensowohl als auch V. 39—47. seine Jünger zugleich im Verkehre mit der Welt. *)

Andererseits finden wir nun aber auch, daß der Eid ebenso wie der Kriegsdienst schon in der ersten Kirche seine entschiedenen Vertheidiger hatte. Tertullian apolog. c. 32. sagt: per genios Caesaris schwören die Christen nimmer, wohl aber per salutem Caesaris, quae est augustior omnibus geniis — et pro magno id iuramento habemus. Novatus läßt seine Anhänger bei dem Leibe und Blute Christi schwören, daß sie ihn nicht verlassen wollen (Euseb. hist. eccles. VI., 43.). Die canones der ältesten Synoden erklären sich nicht gegen den Eid schlechthin, sondern nur gegen den Meineid der Geistlichen und Laien, und gegen den Eid bei Creaturen. (Can. apost. 18. Synod. Illiberit. c. 74. vergl. Basil. epist. canon. c. 17. 29. 64. 82.) Athanasius, welcher sich selbst dem Eide abgeneigt zeigt, schwört vor Constantius; Rudius Junicus, Nestorius u. And. schwö-

*) Es mag hier auch noch eine kleinere Broschüre der Merkwürdigkeit halber angeführt werden, in welcher neuerlich die Zulässigkeit des Eides überhaupt sehr ernstlich angegriffen worden: Der Eid, eine religiöse Abhandlung, Barmen 1830. Der wohlmeinende Verf. scheitert aber in seiner Argumentation an der Definition des Eides. Um sich nämlich des Gegengrundes aus den paulinischen Stellen zu entledigen, fordert er als nothwendig zum Begriffe des Eides, daß man bei der Berufung auf Gott als Zeugen und Rächer hinzusetze „ich schwöre", welches Paulus nicht gethan habe. Was heißt aber schwören? Ursprünglich nichts als sagen, antworten (svaran, noch im Englischen answer). Daß dieses Antworten ein heiliges ist, liegt eben in dem, was die Formel aussagt.

Digitized by Google

sen vor den Synoden ihre Irrthümer ab. Vegetius Renatus im vierten Jahrhundert l. II. c. 5. sagt von den christlichen Soldaten: iurant per Deum et Christum et spiritum sanctum et per maiestatem imperatoris. Im fünften Jahrhundert erscheint der Eid bereits in der Christenheit so anerkannt, daß Hilarius in der epist. 88. an den Augustin unter den Irrthümern, welche die Pelagianer in Sicilien verbreitet haben, auch dessen gedenkt, daß sie den Eid für verwerflich hielten, wie auch Pelagius in der epist. ad Demetriad. c. 22. die Verwerflichkeit des Eides als seine Ansicht ausspricht. Vorzüglichen Einfluß auf die kathol. Kirche hatte wohl auch in dieser Beziehung Augustin. Er gesteht zu, daß der Ausspruch ein absolutes Verbot des Eides zu enthalten scheint, sieht sich aber gebunden durch die pauliniſchen Eidesformeln. Freilich, sagt er, wollen so Manche dieselben als Eid nicht anerkennen, weil Paulus nicht sage per Deum, sondern testis est mihi Deus; ridiculum est hoc putare. Tamen propter contentiosos aut multum tardos, ne aliquid interesse quis putet, sciat etiam hoc modo iurasse apostolum 1 Cor. 15, 31.: νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν, *) vergl. damit Sermo 181. c. 5. in 1 Ioh. 1., T. V. ed. Ben. p. 599., wo er auch das νή urgirt, und sagt, es werde wohl jedem aus dem gewöhnlichen Leben bekannt seyn, daß dies bei den Griechen jedesmal den Schwur andeute. Und zu Gal. 1, 20.: qui dicit: ecce coram Deo, iurat utique. Was die Art betrifft, wie er die absolute Form des Gebotes erklärt, so begnügt er sich an mehreren Stellen seiner Werke, nur darauf aufmerksam zu machen, daß ein häufiges Schwören Veranlas-

*) Diese Stelle zu beseitigen, wo die gewöhnliche Eidesformel νή vorkam, wurde den Bestreitern des Eides am schwersten. Pseudo-Basilius in Ps. XIV. (Opp. I. 356.) sagt darüber: οὐ παρήνουσε τῆς εὐαγγελικῆς διδασκαλίας ὁ εὐαγγέλιον πεπιστευμένος, ἀλλὰ λόγον ψιλὸν ἐν σχήματι παραδέδωκεν ὅρκου κτλ. Und Pelagius im Comm. zu 1 Kor. 15, 31. macht die Bemerkung: per non semper significatio iuramenti est. Nam si dicam: per puerum misi, non statim per puerum iurasse recte putabor.

Digitized by Google

sung zum Meineide werde und der Erlöser wohl nur deshalb das Gebot so allgemein gestellt habe, um die Gelegenheit zum Meineide abzuschneiden; s. zu Ps. 88. de mendacio c. 28. u. a. Man kann alsdann vgl. Sir. 23, 9.; ὄρκῳ μὴ ἐθίσῃς τὸ στόμα σου, καὶ ὀνομασίᾳ τοῦ ἁγίου μὴ συνεθισθῇς... ὁ ὀμνύων κ. ὀνομάζων διαπαντὸς ἀπὸ ἁμαρτίας οὐ μὴ καθαρισθῇ. Absolut verwirft er jedoch den Eid nicht, wie er das ausdrücklich sagt in der angef. St. in der Bergpredigt und im Comm. über 1 Joh. 1. Ja er sagt hier c. 9. von sich selbst: quantum ad me pertinet, iuro; sed quantum mihi videtur, magna necessitate compulsus. Cum videro non mihi credi, nisi faciam, et ei, qui mihi non credit, non expedire, quod non credit, hac perpensa ratione et consideratione librata, cum magno timore dico, coram Deo, aut: Testis est Deus; aut: Scit Christus sic esse in animo meo.*) — An diese Seite der kirchlichen Tradition schloß sich nun die katholische und nachher die protestantische Kirche an — auch die Socinianer, welche Manche, wie z. B. Pott in der ang. Abh. S. 350., Nitzsch a. a. O. S. 107. u. A., fälschlich neben den Quäkern unter den Bestreitern des Eides nennen.

Wir gehen nun dazu über, die verschiedenen Versuche in Classen zu bringen, wie die Stelle von denjenigen erklärt worden ist, welche den Eid für zulässig hielten. Es ist dieses schwierig, da man bei sehr vielen Interpreten ein Schwanken und mehrere Erklärungsversuche zugleich oder unklar verschmolzen vorgetragen findet. Bei weitem die Meisten begnügen sich damit zu sagen, es sei ja an sich klar, daß Christus nicht jeden Eid verboten haben könne; nur sehr Wenige bemühen sich aber zu zeigen, daß in den Worten der Stelle nichts liegt, was uns zwinge, die universelle Bedeutung anzunehmen. Am meisten

*) Die Stelen der patres über diesen Gegenstand enthalten manches Merkwürdige, sie sind noch nicht vollständig zusammengestellt, am Meisten giebt Suicer Thes. eccl. T. II. s. v. ὅρκος, an den sich Nitzsch anschließt, der aber auch manches Eigene giebt, außerdem ist zu vergl. Gerh. Vossius, Hist. Pel. l. V. c. 2.

Digitized by Google

nähert sich unserer Auffassung, wiewohl mit einiger Oberflächlichkeit Erasmus, wenn er sagt: hac ratione multarum quaestionum nodi dissolvi poterunt, si intelligamus, Christum non simpliciter haec vetuisse, sed vetuisse eo more fieri, quo vulgato more hominum fiebant; sic vetuit irasci, sic vetuit, salutare quemquam in via, sic vetuit, ditescere — resistere malo — appellari magistros. Luther macht die Sache unklar, indem er von der Bemerkung ausgeht „Christus will hier gar nichts reden in das weltliche Regiment und Ordnung, noch der Obrigkeit etwas genommen haben, sondern predigt allein den einzelnen Christen, wie sie vor sich in ihrem Wesen leben sollen", setzt aber nachher richtig hinzu: „darum soll man das Schwören eben also verboten halten, wie droben das Tödten und ein Weib ansehen oder begehren. Tödten ist recht und auch nicht recht; eines Mannes oder Weibes begehren, ist Sünde und auch nicht Sünde, eben also, daß man Beides recht scheide u. s. w." Er nimmt dann aber wieder zu specielle Beziehung auf die Obrigkeit. Calvin erklärt das ὅλως genauer, es befasse die Gattungen der Eide und habe also den Sinn: neque directe neque indirecte iurare per Deum. Wenn man einwende „dann scheine doch aber auch jeder Eid verboten zu seyn", so erwiedert er kurz: ex legis intentione debere intelligi, quod dicit eius interpres. Christus habe nur sagen wollen, aliis (quoque) modis frustra accipi Dei nomen quam peierando. Chemnitz sagt zu dem ὅλως, der Gegensatz dazu müsse aus dem Context bestimmt werden, es bildeten nämlich denselben die zwei verkehrten Ansichten der Pharisäer, 1) daß man auch im gewöhnlichen Leben beim Namen Gottes schwören könne, 2) daß man bei den Creaturen falsch schwören könne. Spätere biblische Rhetoriker, wie Flacius und Glassius, bringen das ὅλως unter die Figur der Synecdoche, es sei metonymisch totum pro parte gesetzt. Andere, wie z. B. Hunnius, Bengel, Elsner, beziehen den Ausspruch ohne alle weitere Rechtfertigung auf das leichtsinnige Schwören. Rosenmüller giebt ein Entweder — Oder: plane non iurare, nempe in convictu quotidiano vel etiam per

Digitized by Google

creaturas, quod exempla sequentia declarant. — Eigenthümlich ist hier Zwingli, für welchen in seinem Streite mit den Katabaptisten, wie er sie nennt, eine befriedigende Auslegung dieser Stelle großes Bedürfniß war. Er nimmt ἐπιορκεῖν in der dem Worte ursprünglich zukommenden Bedeutung deierare oder adiurare, indem er bemerkt, daß in den beiden alttestamentlichen Stellen 3 Mos. 19, 12. und 2 Mos. 20, 7. keineswegs die Rede sei von einer violatio iuramenti, sondern nur von einem deierare ad mendacium, nicht also ein zur Bestätigung geforderter Schwur, sondern ein freiwillig geleisteter werde hier verboten. Dieser Auffassung ist außer anderen Gründen auch der Gegensatz in V. 37. zuwider, wo die einfache Versicherung zu jedem Schwören den Gegensatz bildet. *) Verwandt hiemit ist die zuerst von Socin gegebene Erklärung, welche sich nachher auch bei Grotius, **) Episcopius, Wolzogen u. A. findet, daß nämlich ὀμνύναι sich ausschließlich auf die iuramenta promissoria, nicht assertoria beziehe; solche Eide seien verwerflich, da die Zukunft nicht in des Menschen Hand stehe, wohl aber die Gegenwart,

*) Daß ἐπιορκεῖν ursprünglich die Bedeutung: adiurare hatte, ist richtig, so noch bei Solon, s. Passow; dem verwandten ἐπόμνυμι, dem man, wie wir oben S. 283. Note sahen, ebenfalls in einer Stelle des Plato die Bedeutung peierare beilegen wollte, ist jene Bedeutung ausschließlich geblieben. Wie ἐπιορκεῖν die Bedeutung von παρορκεῖν, ψευδορκεῖν erhalten habe, ist dunkel — gewiß nicht wie Dr. Paulus will, weil es aus ἐπεὶ ὀρκεῖν verbo iurare contrahirt sei — ein Calembourg wie Greis aus gar Eis, oder testamentum aus testatio mentis. Die alten Lexicographen, wie das Etym. M. und Gudian. sagen: ἡ ἐπὶ ἀντὶ τῆς ὑπὲρ ἔγκειται, καὶ δηλοῖ ὑπερβαίνειν τοὺς ὅρκους. Auch das deutsche Meineid, welches auch durch die nordischen und niederdeutschen Dialecte hindurchgeht, ist für dunkel in seinem Ursprunge gehalten worden. Aber die allein richtige Ableitung, welche auch Grimm giebt, ist von dem alten Subst. mein: nequitia, improbitas, woher die Formel reine und unmeine, Rechtsalterth. II. 904., vgl. mittelhochd. mein, perfidia Nibel. 3896., meinräte Verrath.

**) Zuerst in de iure belli et pacis I. 2. c. 13. §. 21., nachher sechszehn Jahre später auch in dem Commentar zum N. T.

Digitized by Google

von der ich eidlich Zeugniß ablege, womit dann die paulinischen Eidesformeln, als sämmtlich assertoriae, gerechtfertigt wären. Zwar scheint diese Auskunft auf den ersten Augenblick gesucht, sie läßt sich aber geschickt vertheidigen und zwar noch besser als es Grotius selbst gethan hat. Erklärt man freilich V. 37. wie gewöhnlich, so enthält dieser allgemeine Gegensatz auch die Widerlegung dieser Auffassung. Allein Grotius erklärt so: „vielmehr sei euer Ja ein Ja in der That.“ Da nun auch die alttestamentliche Stelle, wenigstens mit dem Zusatze ἀποδώσεις δέ verbunden, von iuramentis promissoriis spricht, so scheint alles zusammenzustimmen — auch V. 36. der Zusatz: „nicht einmal dein Haar ist in deiner Gewalt“, wozu dann noch sprachliche Gründe hinzugefügt werden könnten. Allein, anderer Gründe zu geschweigen, zeigen doch die Zusätze V. 34. 35. deutlich, daß Christus nicht deshalb das ὀμνύναι verbietet, weil das Versprochene nicht sicher in unserer Macht ist — überdies verspricht man ja auch eidlich nur, insofern nicht eine absolute Unmöglichkeit zu halten da ist — sondern, weil die Betheurung bei einem Höheren immer mit Ehrfurcht verbunden seyn muß. — Einen glücklichen Ausweg aus allen Verlegenheiten meinte der an willkürlichen Hypotheſen reiche, übrigens scharfsinnige Dan. Heinsius gefunden zu haben in seinen exercitt. sacr. Lugd. Bat. 1639. p. 27. Er entdeckte, daß man die Worte bis dahin falsch abgetheilt habe, und μὴ ὀμόσαι ὅλως eng mit den Partitionen verbinden müsse: veto, ne quocunque modo sic iuretis. (So faßte auch schon Hieronymus die Worte, ungeachtet er die Concession des Eides bei Gott, die auf diese Weise gegeben wurde, nur als Accommodation an die Schwachen angesehen wissen wollte.) Sein herber überlegener Widersacher, Salmasius, geißelte ihn schon damals nicht wenig wegen dieses Einfalles (de trapezit. foen. p. 269.); iudicium et bona mens quo abistis! ruft er ihm zu; sehr richtig wendet Salmasius ein, da es vorher heiße, non peierabis, so entstehe gar kein Gegensatz, wenn es hier heiße: non esse iurandum, nisi per Dei nomen. Was soll denn aber auch überhaupt das ὅλως in dieser Verbindung bedeuten? Nichts

Digitized by Google

destoweniger, hat diese Erklärung viele Freunde gefunden, z. B. Heumann (der sich viel auf diese Erklärung zu Gute thut), Moldenhauer, Köcher, Michaelis, Flatt (Moral S. 382.) u. A. — Noch ein anderes effugium hat Sebast. Schmidt aufgefunden, welches besonders an Wolf einen Bewunderer erhalten hat. Der Erstere nämlich in dem oben angeführten fasc. disputt. will dem Worte ὀμνύναι die Bedeutung: false iurare vindiciren, wofür er jedoch nur als Beweis beizubringen vermag, daß נִשְׁבַּע diese Bedeutung im Talmud Tr. Schebuoth C. 5. §. 4. 5. und ὀμνύναι wahrscheinlich in der Stelle Matth. 23, 16. habe. Beides ist völlig unbegründet, vergl. zu der ersten Stelle Bartenora und Maimon. bei Surenhusius. — Endlich ist noch der Einfall Peter Millers in seiner Abhandlung vom Eide, Leipz. 1771. zu erwähnen, daß ὅλως an dieser Stelle wahrlich bedeute. Gesetzt, daß man es an einigen Stellen dem Sinne nach so übersetzen könnte, was sehr zu bezweifeln ist, so kann es doch nie diese Bedeutung haben, auch wäre dann hier seine Stellung eine ganz ungehörige. — Dies sind die bisher zum Vorschein gekommenen Erklärungen, und es ist zu verwundern, daß Keiner von Denjenigen, welche die Rechtmäßigkeit des Eides festhalten und doch auch das allgemeine dictum zu beschränken sich fürchteten, noch auf einen anderen Ausweg gefallen ist. Ὅλως könnte ja wohl auch die Bedeutung: im Allgemeinen haben, so wie unser: im Ganzen, welches das Ganze sowohl nach allen seinen Theilen als auch nur im Allgemeinen auffaßt. Von „überhaupt“ geben auch unsere deutschen Wörterbücher (Adelung) die besondere Bedeutung: im Allgemeinen.*) Dieser Bedeutung nähern sich die

*) Haltaus Gloss. Germ. med. aevi s. v. hauff leitet das Wort von über Haufen ab, holländisch by den hoop, so auch in mittleren deutschen Urkunden; bei Grimm in der Gramm. III. 108. findet es sich nicht unter den mit über componirten Adverbien (bei Ulphilas die adverbiale Genitivform allis); mag es nun von Haufen oder Haupt herkommen, so gestattet auch in beiden Fällen die Etymologie die zwiefache Bed. im Allgemeinen und das Ganze ohne Ausnahme.

Digitized by Google

Formeln: ὅλως δὲ, τὸ δὲ πᾶν im Sinne von ne multa, denique; ferner ὅλως εἰπεῖν, τὸ δὲ ὅλον, τὰ ὅλα, τοῖς ὅλοις. *) Ganz so kommt ὅλως vor bei Aristoteles politic. II. 2. §. 4., wo untersucht wird, ob es besser sei, daß die Gemeinschaft der Güter oder daß bestimmt abgegrenztes Privateigenthum Statt finde, und der Philosoph sich dahin entscheidet: ἔξει γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοτέρων ἀγαθόν· λέγω δὲ τὸ ἐξ ἀμφοτέρων τὸ ἐκ τοῦ κοινὰς εἶναι τὰς κτήσεις καὶ τὸ ἐκ τοῦ ἰδίας· δεῖ γάρ πως μὲν εἶναι κοινάς, ὅλως δ' ἰδίας, wo Garve umschreibt: „nach der Regel nämlich, im Ganzen muß jede Sache eigenthümlich seyn — nach besonderen Umständen aber und in partieller Absicht muß sie als gemeinschaftlich angesehen werden.“ Wollte man nun diese Bedeutung auf unsere Stelle anwenden, so ergäbe sich als ein sehr bequemer Sinn folgender: „ich sage euch im Allgemeinen (womit ich also nicht über alle Fälle entschieden haben will) schwöret nicht.“ Von anderen Gründen abgesehen, würde dann aber jedenfalls als Gegensatz die Bestimmung erwartet werden, in welchen einzelnen Fällen der Schwur erlaubt sei, statt dessen aber folgt der Gegensatz: „eure Rede sei nur Ja, Ja! Nein, Nein!“ —

V. 37. Im Gegensatze zu jenen eidlichen Betheurungen stellt nun der Erlöser die einfache Versicherung als das seinen Jüngern Geziemende auf. Ναί und οὔ steht verdoppelt, da die Verdoppelung zunächst Ausdruck des lebhaften Gefühles ist — bei den Rhetoren ἀναδίπλωσις (Demetr., de elocut. §. 66.), conduplicatio; zunächst ist sie bekannt aus den Interjectionen wie φεῦ φεῦ, ἰοὺ ἰού, vgl. αἴλινον αἴλινον bei Aeschyl. Agam. v. 159., Persae v. 981.: βοᾷ βοᾷ, Aristoph. Plut. v. 114. οἶμαι γὰρ, οἶμαι; sodann namentlich auch bei lebhafter Bejahung oder Verneinung, Theokr. IV. 54.: Ναί, ναὶ τοῖς ὀνύχεσσιν ἔχω τέ νιν, Aristoph. nub. v. 1457.: ναὶ, ναὶ, καταιδέσθητι Πατρῷον Δία, von dem Py-

*) Ueber τὰ ὅλα und τοῖς ὅλοις bei Demosthenes s. z. B. Bremi zu Olynth. III. p. 187., anders Wesseling zu Diodor Sic. T. II. p. 268.

Digitized by Google

thagoräer bei Ausonius, Idyll. 17.: si consentitur, mora nulla intervenit est, est, si controversum, subiiciet non. Ebenso bei den Rabbinen הן הן, s. Buxt. lex. talm. s. v. הן, welche Verdoppelung einige von ihnen für gleichbedeutend mit einem Schwure halten; bei den Arabern نعم نعم (z. B. häufig in Tausend und Eine Nacht); ebenso steht das doppelte ναί und οὔ 2 Kor. 1, 17., wiewohl dort Manche, aber unrichtigerweise, den Satz anders fassen. — Τὸ περισσόν von Luther sehr gut übersetzt „was darüber ist"; Chrysostomus: τὸ πλέον καὶ ἐκ περιουσίας προκείμενον, vergl. Eph. 3, 20. — Eine Verschiedenheit der Meinungen ergiebt sich bei Erklärung des ἐκ τοῦ πονηροῦ. Die alten Interpreten, welche überall geneigt waren, den Teufel zu finden, erklärten nicht bloß C. 6, 13. ἀπὸ τοῦ πονηροῦ vom Teufel, sondern, wie wir sehen werden, selbst τῷ πονηρῷ V. 39. in unsr. Cap., daher auch ein cod. als Glosse ἐκ τοῦ διαβόλου. Auch Luther hatte in der ersten Ausgabe von 1522. „vom Argen" übersetzt, verbessert aber in der wenige Monate darauf gefolgten zweiten Ausgabe desselben Jahres: „vom Uebel." Vom Teufel erklären es auch Zwingli und Piscator. Die neueren Exegeten der rationalist. Schule sind, seitdem nicht mehr darum etwas für recht anerkannt wird, weil Christus es gesagt, ebenso beeifert gewesen, den Teufel überall in der Schrift zu finden, als die in der früheren Periode, wo man sich keinen directen Widerspruch gegen die Schrift erlauben zu dürfen glaubte, bedacht gewesen sind, ihn heraus zu exegesiren, und so haben denn ἐκ τοῦ πονηροῦ an unsr. Stelle vom Teufel erklärt Fritzsche, Wahl, Meyer u. s. w., wie schon vorher Wetstein und Semler. Der Artikel, auf den man sich hier beruft, beweist nichts für das masculinum; je nachdem der Begriff mehr oder weniger als eine Gesammtheit betrachtet wird, kann das neutr. adiect., wenn es pro subst. gebraucht wird, den Artikel bei sich haben oder nicht, s. Plato, respubl. l. V. p. 476. A., im N. T. πονηροῦ statt τοῦ πονηροῦ 1 Thess. 5, 22., wenn man es nicht dort mit den älteren Erklärern für Adject. halten will, ebenso in den Adverbien ἐκ περισσοῦ und ἐκ τοῦ περισσοῦ, ἐξ ἐμφανοῦς, ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς

Digitized by Google

u. s. w. Das Regelmäßige ist aber die Setzung des Artikels, so daß man hier namentlich denselben, auch wenn τοῦ πονηροῦ neutr. ist, vermissen würde. Eher könnte man sich auf ἐκ τοῦ πονηροῦ und ἐκ τοῦ διαβόλου Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 8. 12. berufen. Freilich ist die Analogie nicht vollständig, da dort von Personen die Rede ist, und der Ausdruck so viel sagen will als υἱὸς διαβόλου. Indeß darauf kann kein Gewicht gelegt werden, da ja das N. T. wenigstens mittelbar alles Böse und alles Uebel mit dem ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου in Verbindung setzt, und mithin auch jedwede böse That auf ihn zurückgeführt werden kann. Haftet nun an jeder die bloße Versicherung überschreitenden Betheurung, welche ohne die gehörige Ehrfurcht gegen Gott ausgesprochen ist, etwas Böses, so konnte Christus allerdings auch sagen, daß sie vom Teufel sei. Es ist aber doch zu bemerken, daß diese directe Zurückführung des Bösen auf den Teufel im N. und A. T. nur da Statt findet, wo vorzugsweise etwas recht Teuflisch-Böses erwähnt wird, in den angeführten johanneischen Stellen ist vom Morde die Rede. Daß aber der Erlöser die Mordlust und die leichtsinnig ausgesprochene Betheurung bei Gott, beim Himmel, bei der Erde, auf gleiche Weise als des Teufels Werk bezeichnet haben sollte, ist nicht wahrscheinlich. Wir nehmen daher an, daß εἶναι ἐκ τοῦ πονηροῦ hier als Neutr. zu fassen sei, wozu den Gegensatz bildet das εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας Joh. 18, 37. 1 Joh. 2, 21. 3, 19. Wo das Neutrum πονηρόν noch außerdem vorkommt, darüber kann man an einigen Stellen streiten; wir rechnen folgende Stellen hieher: C. 6, 13. Joh. 17, 15. Röm. 12, 9. und vielleicht auch 1 Thess. 5, 22. *) —

*) Spitzfindig aber ingeniös sagt Augustinus, der das Wort als masc. nimmt, aber auf den, welcher den Eid fordert, bezieht: non dixit: malum est, tu enim non malum facis, qui bene uteris iuratione, quae etsi non bona, tamen necessaria est, ut alteri persuadeas, quod utiliter suades, sed a malo est, illius cuius infirmitate iurare cogeris. Sed nemo novit, nisi qui expertus est, quam sit difficile et consuetudinem iurandi exstinguere et nunquam temere facere, quod nonnunquam facere necessitas cogit.

Digitized by Google

Eine ähnliche Sentenz bei den Arabern findet sich in den von Erpenius herausgegebenen proverbia centur. II. 40. فلتكن كلمتك نعم او لا لتكن حقا عند جميع الناس „dein Rede sei ja oder nein, damit du wahrhaftig seist bei allen Menschen.“ — Will Jemand übrigens diesen Ausspruch Christi premiren, dann könnte man auch hier sich beklagen, daß der Erlöser selbst seinem Worte nicht getreu gewesen sei. Denn sein häufiges ἀμὴν ἀμήν geht über das schlichte οὔ hinaus. Ein moralisirender Rabbine (bei Cappellus), welcher den Eid überhaupt abgeschafft wissen will, verlangt auch ausdrücklich, daß nicht בֶּאֱמֶת = ἀμήν gesagt werde, und in der That werden abstract räsonnirende Moralisten meinen, daß der Erlöser, wenn er ein idealisches Reich der Wahrheit unter den Menschen begründen wollte, besser gethan haben würde, nicht durch solche über das schlichte Ja hinausgehende Betheurungen eine Veranlassung zu noch stärkeren Betheurungen und endlich zum Eide selbst zu geben.

Diese von uns angenommene, gewöhnliche Erklärung der Worte würde wohl auch die allgemeine geblieben seyn, wenn nicht Jakobus C. 5, 12. den ähnlichen Ausspruch thäte: ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ, ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν (εἰς ὑπόκρισιν) πέσητε, und in eben dieser Gestalt führt ihn als des Herrn Wort Justinus Martyr aus den Apomnemoneumata an (Apolog. I. c. 16.) περὶ δὲ τοῦ μὴ ὀμνύναι ὅλως τάληθῆ δὲ λέγων ἀεί, οὕτως παρεκελεύσατο· μὴ ὀμόσητε ὅλως· ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ, und so auch die Clement. Homilien zweimal hom. III. c. 55. und hom. XIX. c. 2., die const. apost. l. V. c. 12., dagegen VII. 3. nach Matthäus. Von jenem Ausspruche des Jakobus und mithin auch von diesem bei Just. Mart. gab es nun schon in der alten Kirche zwei verschiedene Auffassungen vergl. Theophylakt zu Jak. 5, 12. Die Eine erklärte: „Euer Ja d. i. eure κατάφασις, euer λόγος καταφατικός bestehe immer nur in einem einfachen Ja“; die Andere: „Euer Ja im Worte sei auch immer ein Ja in der That.“ (Beide dicta haben rabbinische Parallelen, s. Wetstein, Cappellus, Schöttgen, Buxtorfs Florilegium,

Digitized by Google

p. 329.) Wir nehmen keinen Anstand, bei Jakobus die erste Erklärung für die richtige zu halten, und zwar vornehmlich deshalb, weil nur so ein stricter Gegensatz zu dem μὴ ὀμόσητε entsteht, nicht zum Halten der Schwüre, sondern zum Nicht-Schwören ermahnt der Apostel; dazu paßt dann auch am besten ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε. Denn besser unstreitig, als wenn vom Brechen des einfachen Wortes die Rede wäre, schließt sich der gerade so gewählte Ausdruck an, wenn vom leichtsinnigen Gebrauche des Eides die Rede ist, der eben als leichtsinniger sehr leicht ein Meineid werden kann, so daß alsdann die Drohung eintrifft 2 Mos. 20, 7. οὐ γὰρ μὴ καθαρίσῃ κύριος ὁ θεός σου τὸν λαμβάνοντα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ ματαίῳ. Ist nun diese Erklärung schon die wahrscheinlichste, wenn man bei der Stelle allein stehen bleibt, so wird sie noch viel wahrscheinlicher, wenn man annehmen darf, daß Jakobus in jenen Worten eben den von uns behandelten Ausspruch des Herrn anführen will, und das darf man um so eher mit Gewißheit voraussetzen, da merkwürdigerweise bei Jakobus überhaupt mehrere Anklänge an die Bergpredigt vorkommen, C. 4, 3. 9. 5, 1. 2. 9. Dazu kommt dann auch noch, daß die Clementinen, d. const. ap. u. Justin — welche den Ausspruch des Herrn mittheilen zu wollen ausdrücklich erklären, und mithin auch denselben in dem Sinne genommen haben werden, den die Worte bei Matthäus haben — ihn in derselben Form wie Jakobus mittheilen. Bei einiger Bekanntschaft mit Justins Citaten aus den Apomnemoneumata könnte man freilich zweifelhaft werden, ob er auch würklich die Worte, die wir jetzt bei Matthäus lesen, vor sich hatte, ob ihm nicht das Gebot von vorn herein in einer andern Form überliefert wurde, und er dann auch einen andern Sinn damit verband als den, welchen wir mit den Worten bei Matthäus zu verbinden genöthigt sind. Zum Beweise hiefür läßt sich geltend machen, daß Justin den Sinn, welchen er dem letzten Theile des Gebotes beilegte, in dem τἀληθῆ δὲ λέγειν ἀεί ausgesprochen hatte, welches auf die Auffassung hindeutet: „Euer Ja im Worte sei ein Ja in der That.“ Was aber zuerst die Abweichungen seines Citats von Matthäus überhaupt betrifft, so muß man berücksichtigen,

wie

Digitized by Google

wie äußerst modificirt und verschieden er selbst ein und denselben Ausspruch der Schrift anzuführen pflegt, so daß man nicht umhin kann, anzuerkennen, er habe aus dem Gedächtniß citirt (vgl. die sehr gründlichen Nachweisungen bei Olsh. Aechtheit der vier Evangelien S. 293 ff.), und daher auch keineswegs mit Sicherheit sagen kann, daß er überall, wo er abweicht, einen andern Text vor sich hatte, und dies gilt dann auch von anderen patristischen Citaten, wie dies z. B. bei denen unsers Ausspr. in den const. ap. ganz deutlich ist.*) Die Worte τἀληθῆ δὲ λέγειν ἀεί machen es allerdings zweifelhaft, ob Just. nicht das ἔστω δὲ ὑμῶν ναὶ ναί angegebenermaßen aufgefaßt habe; indeß braucht man dies doch nicht nothwendig anzunehmen, da auch dann, wenn man das Gebot über das ναί so auffaßt, wie wir es thaten, jedenfalls zugleich auch darin implicite das Gebot liegt τἀληθῆ λέγειν ἀεί, welches gerade vor den Heiden hervorzuheben, der Apologet ein Interesse hatte. Die von uns angenommene Erklärung von Jak. 5, 12. hat nun bereits bei den alten Uebersetzern auf ihre Uebersetzung unserer Stelle eingewürkt. Der Syrer und Ulphilas haben wie der griechische Text, nur daß der Syrer, wie auch einige Andere, καί einschiebt. Der Aethiope hat „entweder Ja Ja oder Nein Nein", der Araber aber hat في النعم نعم „auf Ja Ja" u. s. w. und ebenso der Perser, ungeachtet er den syr. Text vor sich hatte. So erklären auch Beza, Piscator, Paulus

*) Diese Art der Kirchenväter die Bibel zu citiren, giebt zu einer interessanten Vergleichung Veranlassung. Dem Anstoße, den Manche daran nehmen, daß die Aussprüche des Herrn von verschiedenen Evangelisten oft in so verschiedener Form gegeben werden, ja daß die Apostel selbst zuweilen das A. T. so ungenau citiren, hat namentlich Olshausen die Bemerkung entgegengesetzt, man sehe eben daraus, daß es den Aposteln und den ersten Ueberlieferern der christlichen Lehre nicht auf den Buchstaben angekommen sei, sondern auf den Geist. Dasselbe ergiebt sich nun auch bei den ersten Vätern der Kirche. Gewiß war ihre Verehrung vor dem Worte des Herrn so groß als sie nur seyn kann, dennoch trugen sie kein Bedenken, die Form derselben bei ihren Anführungen zu verändern, wenn nur der Inhalt derselbe blieb.

Digitized by Google

unsere Worte, und zur Bestätigung kann man noch anführen, daß im Rabbinischen und Talmudischen es sehr gewöhnlich sei, die κατάφασις, die sie sonst קַבָּלַת דְּבָרִים nennen, auch das Ja (חֵן) zu nennen, und daß sie, wie oben bemerkt wurde, auch ähnliche dicta haben. Indeß daß hier die Nebenbestimmung zu λόγος hinzugefügt seyn sollte, ohne sie durch den Artikel entweder masc. od. neutr. anzuknüpfen ὁ ναί od. τὸ ναί, wäre ein allzugroßer Verstoß gegen die Sprache, als daß wir ihn ohne dringende Noth zugeben dürften. Wenngleich wir daher den Sinn des Ausspruches bei Jakobus für identisch halten mit dem unserer Stelle, so glauben wir doch, daß derselbe Gedanke hier in einer anderen Form vorgetragen ist. — Viel mehr Interpreten haben indeß bei Jakobus den Sinn angenommen; „euer Ja im Worte sei ein Ja in der That" und eben diesen dann auch an unserer Stelle gefunden, wie Calvin, Zwingli, Grotius, Wolf u. A. Diese Erklärung leidet nun zuerst an demselben Fehler, woran die vorher angegebene, außerdem aber auch noch an dem anderen, daß der Gegensatz zum Verbote des Eides hier vielmehr die Angabe fordert, was, wenn der Eid aufgehoben, an die Stelle trete, nicht aber die in den Gedankenzusammenhang nicht passende Ermahnung, seine Zusage zu erfüllen. — Erasmus endlich schwankt, ob nicht vielleicht das erste ναί und οὔ Frage und das andere Antwort sei. In diesem Falle würde aber ohne Zweifel der Gedanke anders ausgedrückt seyn, etwa so: ἤτω δὲ ὑμῶν ἡ ἀπόκρισις τοῦ ναὶ ναί, oder ἤτω δὲ πρὸς τὸ ναὶ ὁ λόγος ὑμῶν ναί.

V. 38—42. Der Erlöser giebt der gangbaren Auffassung der mosaischen Verordnung 2 Mos. 21, 24. 3 Mos. 24, 19. 5 Mos. 19, 21. ihre πλήρωσις. Moses hatte für die Rechtsverwaltung das uralte in den griechischen Gesetzen Solons und der Pythagoräer und in den römischen der 12 Tafeln festgestellte ius talionis (τὸ ἀντιπεπονθός, τὸ ἀντιτάλαντον) *) auch zur Grundlage der hebräischen Gerichts-

*) Vgl. Zell zu Aristot. Ethica ad Nicom. l. V. c. 8. und eine sehr gelehrte Abhandlung von Danz, origo talionis in Meuschen N. Test. e Talm. illustr. p. 488. — Bei Solon ward

Digitized by Google

pflege gemacht. Es ist die Rechtsnorm, welche sich dem Gesetzgeber am unmittelbarsten darbietet; das Gesetz ist elastisch, der Schlag, welchen ihm der Verbrecher giebt, kommt mit derselben Stärke auf ihn selbst zurück. Daß Moses hiemit keine Regel für den Privatverkehr aufstellen wollte, zeigt das Verbot der Rache 3 Mos. 19, 18. vgl. das weiter unten zu V. 43. u. 44. zu Bemerkende. Sprüchw. 24, 29. heißt es gerade im Gegensatze: „sprich nicht: wie er mir that, so will ich ihm wieder thun, ich will jeglichem vergelten nach seinem Werke“ und Klagel. 3, 27—30. „gut ist es dem Manne, daß er das Joch trage in seiner Jugend, daß er einsam sitze und schweige, da er es ihm auferlegt... daß er dem ihn Schlagenden den Backen reiche, gesättigt werde mit Schmach.“ Da nun Christus hier nicht die Obrigkeit anredet, da er zu denen spricht, welche Beleidigungen empfangen haben, so muß man annehmen, daß der fleischliche Sinn der Schriftgelehrten jene gerichtliche Norm auch zur Norm für das gewöhnliche Leben, zur Befriedigung einer ungeordneten Rachsucht, gemacht habe. Wenn irgend wo, so könnte es nun hier scheinen, als ob von den Socinianern mit Grund behauptet worden sei, der Erlöser trete contradictorisch dem alten Bunde gegenüber durch eine absolut entgegengesetzte Gesetzgebung (s. was Maresius, der geschickte Gegner von Volckel, in der hydra Socinian. II. p. 606. entgegnet), oder wie, auf unsere Stelle gestützt, die antijüdischen Gnostiker sagten, das neutestamentliche Gesetz komme von einem anderen Gotte. Zunächst ist den Socinianern richtig erwiedert worden, daß, wenn ein solcher Gegensatz überhaupt Statt fände, derselbe, da ja Christus nicht der Obrigkeit, sondern den beleidigten Individuen entgegentritt, nur gegen die pharisäische Auslegung, nicht gegen das mosaische Gebot an sich Statt finden würde. Außerdem muß man auch darauf seine Aufmerksamkeit richten, daß das ius talionis

es so streng ausgelegt, daß wer dem Einäugigen das Auge ausgeschlagen, dafür zwei verlor. In den XII Tafeln lautete es: si membrom rupsit, nei cum eo paicit, talio (von tale = tantundem) estod.

Digitized by Google

immer schon in einem gewissen Grade die Leidenschaft einschränkt. Die Stimme der Leidenschaft nämlich verlangt, daß dem angreifenden Beleidiger nicht bloß das Einfache, sondern das Doppelte wieder vergolten werde *) (vergl. über diese Materie Michaelis mosaisch. Recht V. §. 140—142.). Es ist mithin eine eigentliche πλήρωσις des mosaischen Gebotes, wenn der Erlöser hier an seine Jünger die Anforderung thut, in einem solchen Grade von der Rachsucht sich frei zu halten, daß sie fern davon, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, sogar willig wären, noch stärkere Beleidigung über sich ergehen zu lassen. Es geht voran der allgemeine Grundsatz: μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ, dann wird derselbe, nach dem Charakter der Rede Christi, über welchen wir oben S. 167. u. 168. sprachen, durch piquante Beispiele im Einzelnen anschaulich gemacht. Wie die Rede V. 44. von den schwächeren Aeußerungen der Feindschaft zu den stärksten aufsteigt, so fängt sie hier mit dem stärksten Ausbruche des Uebermuthes an und endigt V. 42. mit den schwächeren. Und während so V. 38—42. das Verhalten des Christen bei Gewaltthat negativ darstellt, giebt V. 44. die positive Seite, indem hier geboten wird, jedes Böse sogar durch ein gleich großes Gutes zu vergelten. Die hier von dem Erlöser geforderte Gesinnung ist zu allen Zeiten ein eigenthümliches Kennzeichen derjenigen gewesen, welche würklich die Seinigen waren. Sie spricht sich eben so bestimmt bei den Aposteln aus Röm. 12, 19—21. 1 Thess. 5, 15. 1 Kor. 6, 7. 1 Petr. 3, 9. Ja so sehr hat die Gemeinde Christi diese sonst der menschlichen Natur so sehr widerstrebenden Gebote sich angeeignet, daß dieselben bereits bald nach der apostolischen Zeit absolut und buchstäblich gefaßt, und in Folge dessen der Kriegs-

*) August.: nemo enim facile invenitur, qui pugno accepto pugnum reddere velit et uno a convitiante verbo audito unum et quod tantundem valeat, referre contentus sit, sed sive ira perturbatus immoderatius vindicat, sive quia iustum putat, eum, qui laesit prior, gravius laedi, quam laesus est, qui non laeserat. — Qui ergo tantum reddit, quantum accepit, iam donat aliquid.

Digitized by Google

dienst, das obrigkeitliche Amt und die Selbstwehr unbedingt als verwerflich bezeichnet wurden. Allerdings stellt der Erlöser diese Gebote in unbestimmter Allgemeinheit hin. Daß indeß aus dieser Form unbedingter Allgemeinheit bei den Geboten der Schrift nicht jedesmal ihre unbedingte Ausübung in allen Fällen gefolgert werden könne, haben wir bereits S. 164 ff. u. 278. gesehen. Auch hier muß, ob ihnen würklich unbedingte Allgemeinheit und buchstäbliche Erfüllung zukomme, erstens nach dem Ganzen der christlichen Lehre entschieden werden, dann nach dem Zusammenhange, endlich auch nach anderen Aussprüchen der Schrift und namentlich nach Christi eigenem und der Jünger Verhalten. In ersterer Beziehung gilt nun Folgendes: Der Christ in der Vollendung ist das Kind seines himmlischen Vaters (s. V. 45. u. oben S. 109.) und mithin κοινωνὸς τῆς θείας φύσεως 2 Petr. 1, 4. Was Gutes in ihm ist, muß daher dem Guten des Urquells ähnlich seyn, und so muß auch seine Liebe den Charakter der Liebe Gottes tragen. Die Gottesliebe ist nie ohne die Heiligkeit und Weisheit, und weil dies, so verhält sie sich zum Bösen nicht bloß gewähren lassend, sondern auch einschränkend und strafend, theils nach der inneren Nothwendigkeit der Natur der Gottheit, theils zum Heil des Bösen selbst, theils zum Besten der menschlichen Gesellschaft. So kann denn also auch die Liebe des Christen dem Bösen gegenüber nicht bloß geduldig leidend erscheinen, sondern nur in dem Maaße, als dadurch einmal die Ehre Gottes und seine Heiligkeit unter den Menschen, dann das Heil des bösen Menschen und endlich das Beste der menschl. Gesellschaft nicht gefährdet wird. Wo dies dagegen Statt findet, muß auch die Liebe des Christen dem Bösen gegenüber einschränkend und strafend werden. Da jedoch in einem Gemeinwesen nicht jedem Einzelnen die Ausübung dieser einschränkenden und strafenden Liebe gestattet seyn kann, insofern dem Einzelnen entweder die Macht oder vermöge der aufgeregten Leidenschaft die Weisheit fehlt, so ist das Amt der strafenden Liebe nach göttlicher Ordnung der Obrigkeit anheimgefallen, welche zur Ausübung derselben die Macht und die Weisheit in sich vereinigt, und dem Einzelnen nur in so weit verblieben, wie z. B. dem

Digitized by Google

Familienvater, als die Obrigkeit ihm das Recht dazu gestattet. So nach dem Ganzen der christl. Wahrheit aufgefaßt, erhält unser Ausspruch den Gehalt: „In einem solchen Grade sollt ihr, meine Jünger, frei seyn von Rachbegierde, daß ihr, insofern nicht Gottes Ehre, eures Beleidigers und der Gesammtheit Wohl ein Anderes erfordert, in geduldiger Selbstverleugnung sogar mehr thut, als was der Uebermuth von euch fordert.“ Dieser Beschränkung ist der Zusammenhang wenigstens nicht entgegen, denn der Endzweck des Gebotes geht nicht auf Einschränkung der Strafe des Bösen, sondern der Rachsucht der Jünger Christi. Daß vielmehr diese Beschränkung würklich aus dem Geiste des Christenthums hervorgehe, wird uns auch durch andere biblische Aussprüche bestätigt. Zunächst ist die Art und Weise zu betrachten, wie der Apostel gerade da sich ausdrückt, wo er mit Rücksicht auf die Gebote Christi Ermahnungen ertheilt. Nicht ein παράπτωμα der korinthischen Gemeinde nennt er es 1 Kor. 6, 7., wenn sie Rechtshändel gehabt haben, sondern ein ἥττημα. Διὰ τί sagt er οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε... ἀλλὰ ὑμεῖς ἀδικεῖτε... καὶ ταῦτα ἀδελφούς. Hier tritt uns das Gebot Christi in jener weniger spröden Form entgegen, in welcher jeder gesund fühlende Leser es von vorn herein auffaßt — mit einem οὐχὶ μᾶλλον. Hieran sind dann die bekannten dicta prob. bei Paulus und Petrus über die Obrigkeit anzuschließen: θεοῦ διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι, ferner Stellen, wo Christus den Seinigen gestattet, sich der Verfolgung durch die Flucht zu entziehen. Was Christi eigenes und der Apostel Verhalten betrifft, so haben wir in Joh. 18, 22. das Beispiel, daß er selbst bei dem empfangenen Backenstreiche nicht buchstäblich sein Gebot erfüllt, sondern im Gegentheile den Gewaltthätigen fragt: „habe ich recht geredet, was schlägst du mich?“ Und Paulus handelt überall so, daß er das Strafamt der Obrigkeit anerkennt und sich der Ungerechtigkeit gegenüber, statt geduldig zu leiden, auf die Obrigkeit beruft A. G. 16, 35—40. 22, 23—29. 25, 9. 10. 11. Als der Hohepriester ihm Backenstreiche zu geben befiehlt, antwortet er mit einem Fluche A. G. 23, 2—4., und als er zur Rede gesetzt

Digitized by Google

wird, bereut er nicht den Fluch, sondern daß er unwissentlich dem Hohenpriester, der Obrigkeit geflucht.

Wir betrachten nunmehr das Einzelne:

V. 38. Was die Ellipse bei den alttestamentlichen Worten betrifft, so ist nicht τινέτω zu ergänzen (Abresch, anim. ad Aesch. II. 216. zu der Stelle in Aesch. Choephoren V. 307., wo das ius talionis als ein τριγέρων μῦθος ausgesprochen wird), sondern aus dem im alttestamentlichen Texte unmittelbar Vorhergehenden δώσεις. Die Gesetzesworte sind nur dem Anfange nach erwähnt. Auch die römischen Rechtsgelehrten führen ja die Gesetztitel nach den Anfangsworten an.

V. 39. Der erste Satz μὴ ἀντιστῆναι τ. πον. spricht also den allgemeinen Gegensatz gegen die fleischliche Auffassung des alttestamentl. Gebotes aus. Ἀνθίστημι bezeichnet schlechthin die Widersetzlichkeit im Worte (Luc. 21, 15. A. G. 6, 10) wie in der That, = ἀνταίρειν (womit Justin. M. bei Anführung unserer Stelle es vertauscht), ἀντιτάσσεσθαι Röm. 13, 2. Jak. 5, 6., in welcher letzteren Stelle von einem δίκαιος die Rede ist, welcher dieses Gebot des Herrn erfüllt. Vgl. über ἀντιτάσσεσθαι an jener Stelle und überhaupt Tittmann de synon. I. II. 1832. S. 9. Wer ganz buchstäblich den Ausspruch erfüllen wollte, dürfte auch in Worten das Böse nicht strafen. — Darüber, wie τῷ πονηρῷ aufzufassen sei, wird gestritten. Erasm. Schmid, welchem Elsner zuzustimmen nicht abgeneigt ist, nahm es ablativisch als Bezeichnung der Art und Weise des Widerstrebens, wie Röm. 12, 21. ἐν τῷ ἀγαθῷ; anderer Gründe zu geschweigen, würde man hier aber, eben wie in der Stelle des Römerbriefes, den Gegensatz des ἀντιστῆναι ἐν τῷ ἀγαθῷ erwarten. Mit Unrecht wird von jenen beiden Gelehrten, von Wolf und Anderen angegeben, daß Chrysostomus die Worte ebenso gefaßt habe, vielmehr erklärt Derselbe πονηρῷ vom Teufel, doch nicht in dem Sinne wie Jak. 4, 7., sondern in sofern Derselbe sich des Gegners als Mittel bedient. *) Vorzüglich fragt es sich, ob

*) Chrysostomus: οὐκ εἶπε, μὴ ἀντιστῆναι τῷ ἀδελφῷ, ἀλλὰ τῷ πονηρῷ, δεικνὺς ὅτι ἐκείνου ταῦτα τολμῶντος,

Digitized by Google

das Wort als Neutrum zu fassen sei im Sinne von iniuria, wie Aug., Calvin, Castellio, Chemnitz, Wolf, oder als Masculinum = τῷ ἀδικοῦντι, womit die LXX. לָרָשַׁע 2 Mos. 2, 13. übersetzt haben. Diese Auffassung, welche von der Mehrzahl der Interpreten angenommen, ist neuerlich von Fritzsche mit dem Grunde vertheidigt worden, weil sich sofort ἀλλ' ὅστις anschließe, und von Olshausen, indem er sagt (eben so auch Hackspan. zu dieser Stelle): „Als Neutrum kann man hier πονηρόν nicht wohl fassen, denn sich dem Bösen an sich zu widersetzen, ist unter aller Bedingung Pflicht. Hier wird aber das Böse in seiner Wirksamkeit in einem Individuum aufgefaßt, in welchem zugleich Empfänglichkeit für das Gute ist." Der erstere Grund nöthigt zu dieser Auffassung nicht, es konnte ja im Griechischen heißen wie im Deutschen: „Widersetze dich der Gewalt nicht, sondern wenn dich jemand.." Noch weniger ist der andere Grund haltbar, denn πονηρόν bezeichnet ja hier das Böse, in sofern es mir äußerlich gegenüber tritt, mithin das Uebel. Sieht man diesen ersten Satz als allgemeinen Grundsatz an, welcher nachher durch Beispiele individualisirt wird, so wird man sich auch zur Fassung des πονηρῷ als Neutrum neigen, denn nur wenn vom Widerstreben gegen das Uebel überhaupt die Rede ist, läßt sich V. 42. gut subsumiren. Besteht man dagegen darauf, es als Masculinum zu nehmen, so müßte man, was gewiß weniger zu billigen ist, μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ zunächst nur auf das erste Beispiel ἀλλ' ὅστις κτλ. beziehen. — Ῥαπίζειν ist mit Unrecht von Beza nach der Etymologie bacillis caedere übersetzt worden, mit Stöcken schlägt man nicht auf die Wangen. Die richtige Uebersetzung schon bei der Vulg. Der Backenstreich ist Zeichen besonderer Verachtung, Senec. de constant. c. 4.: sic invenias servum, qui flagellis quam colaphis caedi malit. Eben so wie das καταπτύειν wurde daher das κολαφίζειν sprüchwörtliche Bezeichnung großer Schmach; Jes. 50, 6. Klagel. 3, 30. 2 Kor. 11, 20. Im Lateinischen

---

καὶ ταύτῃ τὸ πολὺ τῆς ὀργῆς τῆς πρὸς τὸν πεποιηκότα χαλῶν κ. ὑποτεμνόμενος τῷ τὴν αἰτίαν ἀφ' ἑτέρου μεταθεῖναι.

Digitized by Google

als der äußerste Grad der contumelia: os praebere oder offerre contumeliis, Beispiele bei Clericus zu dieser Stelle und Gronovius in seinen adnott. zu Grotius de iure belli ac pacis l. I. c. II. §. 7. 8. — Warum die rechte Backe erwähnt ist, da man doch beim Schlagen die linke schlägt? Richtig Maldon.: non caedendi consuetudinem sed loquendi secutus est, weil man die rechte immer zuerst zu erwähnen pflegt, im Hebräischen immer zuerst לַיָּמִין, dann erst לַהַשְׂמְאִיל; anders Aug. und Beza. — Zu τὴν ἄλλην wird von den Interpreten die Bemerkung wiederholt, daß es ungriechisch statt ἕτερος stehe, wie die Grammatiker angeben: ἕτερος ἐπὶ δυοῖν, ἄλλος ἐπὶ πολλῶν, der Unterschied wird indeß schon bei den Classikern nicht beobachtet, s. Sallier und Oudendorp zu Thomas M. s. v. ἕτερος. —

V. 40. Hier waltet Zweifel ob, ob man an eine gerichtliche Streitsache zu denken habe oder an eine außergerichtliche. Die erstere Ansicht ist die gewöhnliche, nach welcher die Vulg. übersetzt: qui vult tecum in iudicio contendere und Chrys. erklärt: ἐὰν εἰς δικαστήριον ἔλκῃ καὶ πράγματά σοι παρέχῃ, so Erasm., Calvin, Michaelis, Paulus. Die andere Erklärung dagegen bei Beza, Grotius, Wolf, Kuinöl. Aus den Worten läßt sich keine Entscheidung gewinnen, κρίνεσθαι im Med. mit dem Dat. der Richtung (Matthiä, Gr. Gramm. §. 404.) oder auch mit πρός, bezeichnet sowohl das gerichtliche als das außergerichtliche Streiten Jes. 50, 8. Hiob 9, 3. Richt. 21, 22. Jerem. 2, 9. Ehe wir uns entscheiden, welches von beiden hier gemeint seyn könne, fassen wir noch das Verhältniß der Kleider ins Auge. Es findet hier zwischen Matthäus und Lukas eine ähnliche Discrepanz Statt, wie rücksichtlich der Traube und Feige Matth. 7, 16. Luk. 6, 44. Unser Gebot findet sich nämlich Luc. 6, 29. in dieser Form: ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον, καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς. Χιτών, im A. T. כְּתֹנֶת, bei den Rabbinen חָלוּק, ist bekanntlich der eng an den Leib anschließende Unterrock aus Leinwand oder Kattun (die Vulg. richtig tunica); ἱμάτιον, im A. T. שִׂמְלָה, bei den Rabbinen שַׂלְמָה

Digitized by Google

(die Vulg. pallium) ist das lose um den Körper hangende Oberkleid, je nach den Vermögensumständen von verschiedenem Stoffe. Demnach spricht die Stellung der Worte bei Lukas entschieden für ein gewaltsames Entreißen; wer Einen berauben will, reißt natürlich das Oberkleid zuerst herunter. Damit stimmt dann auch das Verbum αἴρειν, welches ein gewaltsames Entwenden anzeigt. Dagegen zeigt an unserer Stelle zwar nicht der Gebrauch von λαμβάνειν — denn dieses ist nicht bloß = sumere, wie Dr. Fritzsche behauptet, sondern steht auch vom gewaltsamen Entreißen — aber das Verhältniß, in welches hier der χιτών zu dem ἱμάτιον tritt, daß von einem gewaltsamen Entreißen die Rede nicht seyn könne, sondern es kann nur gefragt werden, ob das κρίνεσθαι ein gerichtliches sei oder ein außergerichtliches. Das ἱμάτιον war — schon der Größe halber — das kostbarere Gewand Marc. 13, 16., womit der Spruch Tr. Bava Meziah zu vergleichen: „Wenn man dem Armen einen Denar giebt, um einen חָלוּק zu kaufen, so kaufe er kein טַלִּית.“ Dazu kommt, daß der arme Morgenländer das Obergewand zugleich als Decke braucht, weshalb Moses das menschliche Gesetz gegeben, daß der Gläubiger es nicht zum Pfande über Nacht behalten dürfe 2 Mos. 22, 25. Man kann sich nun entweder denken, daß hier von einem Schuldner die Rede ist, von welchem sein Gläubiger vor Gericht, da das Oberkleid ihm nicht zusteht, das Unterkleid begehrt, s. Michaelis zu dieser Stelle und Jahns bibl. Archäologie I. 2. S. 78., oder daß ein Uebelwollender aus irgend einem Grunde außergerichtlich auf den Leibrock Anspruch macht. Im ersteren Falle wäre dann, was Christus räth, dem Ausspruche V. 25. verwandt, und man könnte an das lateinische Sprüchwort erinnern: qui de ovo tibi litem intendit, da et gallinam. Wir ziehen jedoch die letztere Annahme vor, theils weil dies überhaupt mehr in den Zusammenhang paßt, wo von eigenmächtiger Gewaltthat die Rede ist, theils, weil, wenn τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι übersetzt wird: „will Jemand mit dir einen Proceß anfangen“, man den Gegensatz verlangt und erwartet, „so laß ihm vorher ...“ oder „so laß ihm ohne Proceß....“ Τῷ θέλοντι braucht man

Digitized by Google

auch alsdann nicht mit Kuinöl als abundirend anzusehen; der Sinn ist: „geht Jemand darauf aus, Streit mit dir anzufangen, um deines Kleides sich zu bemächtigen, so laß ihm, noch ehe es zum Streit kommt, auch den Mantel.“

V. 41. Ἀγγαρεύειν ist bekanntlich ein persisches Wort, dessen Bedeutung aus dem neueren Persisch nur in dem Verbum انگاشتن schreiben, malen und in dem Substantivum انگار angare etwas Geschriebenes, in specie ein Rechnungsbuch nachgewiesen werden kann und von Lorsbach nachgewiesen worden ist, denn die Etymologien von Reland, Castellus, Jahn verdienen keine Beachtung. Diese Ableitung hat unsere neuesten Lexicographen nicht befriedigt, sie haben daher die alte Ableitung aus der semitischen Wurzel אָגַר mercede conduxit angenommen, oder wohl gar zu einer äthiop. Wurzel, wie Eichhorn, die Zuflucht genommen, s. Winer in der Ausgabe von Simonis und Gesenius im kleineren lateinischen Wörterbuche s. v. אַגָּרָה. Im thesaurus hatte Gesenius sich noch mehr zu der Lorsbachischen Ansicht hingeneigt, hier aber hat er sie wieder aufgegeben. Im thesaurus schlägt er vor, das talmud. אַנְגַרְיָא als eine quadrilittera von אָגַר anzusehen, und auf diese Weise auch אַגָּרָה, dessen Dagesch auf das assimilirte נ hindeutet, von einer quadr. von אָגַר abzuleiten. Aber wie konnte dieser treffliche Gelehrte auf diesen Gedanken kommen, da ja alles dafür spricht, daß das rabbinische Wort eben nur das persische ist. Wenn dieses selbst im Griech. und Lateinischen entschiedenes Bürgerrecht erlangte, im späteren Latein angariare „zu Frohndiensten zwingen“ s. Du Cange, Gloss. lat. med. s. h. v., wie sollten nicht die Juden, die in Persien lebten, dieses Wort gekannt haben? Wie sollte es gekommen seyn, daß das Wort אַגָּרָה erst im späteren Hebraismus vorkommt, und daß gerade נ zur Formirung einer quadril. gebraucht wurde? Diese Annahme ist gänzlich zu verwerfen. Wollte man das Wort auf die semitische Wurzel zurückführen, so müßte man eher mit Winer sagen, daß es schon im Persischen mit der semitischen Wurzel zusammenhing. Gewiß ist die Ableitung von انگاشتن schreiben noch immer am sichersten. Ursprüng-

Digitized by Google

lich waren ja die ἄγγαροι Depeschenträger (Herodot VIII. 98. Xenoph. Cyrop. VIII. 6, 17. Suidas: οἱ ἐκ διαδοχῆς γραμματοφόροι), warum sollten sie nicht die Depesche genannt werden, und das heißt انكاريا? — Sehr häufig findet sich das Wort im Talmud, zunächst von allen im Staatsdienste gezwungenerweise übernommenen Arbeiten, dann aber auch von jeder gezwungenen Arbeit, *) so daß in den rabbin. Schriften בְּאַנְגַּרְיָא gezwungenerweise geradezu dem בְּשִׁמְחָה gegenübersteht. In der neutestamentl. Stelle, wo es außerdem vorkommt, Matth. 27, 32., ist die speciellere Beziehung auf das von Staatswegen festzuhalten, und so wohl auch hier von obrigkeitlichen Requisitionen, als Wegweiser, Bote oder Träger zu dienen.

V. 42. Hier bot sich die Bemerkung am unwiderstehlichsten dar, daß Christus nicht eine Befolgung des Gebotes unter allen Umständen verlangt haben konnte, nicht einmal, wenn man das Geben auf Almosen einschränkte. Wer sich aber auf den Buchstaben steifen will, kann das Geben noch weiter fassen, und daraus folgern, daß ich niemals Niemandem etwas abschlagen darf; die Karpokratianer rechtfertigten die Befriedigung der Wollust damit, wenn der Naturtrieb fordere, müsse ihm gegeben werden. — Um das Geben an Jedermann und unter allen Umständen zu rechtfertigen, beschränkt Hieronymus die Materie der Gabe, nämlich es sei nur von der geistigen Heilsgabe die Rede (aber auch die soll nicht Jedem gegeben werden, s. zu C. 7, 6.), er sagt: si de eleemosyna tantum dictum intelligamus, in plerisque pauperibus hoc stare non potest, sed et divites, si

*) Geradeso Suidas: ἀγγαρεία ἡ δημοσία καὶ ἀναγκαία δουλεία, und vorher ἀγγαρείαν ἀνάγκην ἀκούσιον λέγομεν καὶ ἐκ βίας γινομένην ὑπηρεσίαν. Auch die ἐπισταθμία die Einquartirung gehörte mit zur ἀγγαρεία, s. Suidas s. v. ἀνεπισταθμευτος. Derselbe sagt auch noch unter dem Artikel ἄγγαροι, worauf, soviel mir bekannt, noch von Niemandem aufmerksam gemacht worden, daß die Perser sie auch Ἀστάνδαι nennen. Das ist Posten, von استاندن astanden feststellen.

Digitized by Google

semper dederint, semper dare non poterunt. Zunächst hat der Erlöser allerdings leibliche Wohlthat im Auge, wie auch das darauf folgende Leihen zeigt, allein auch diese soll nicht unter allen Umständen gereicht werden, vielmehr stellt das N. T. selbst für die Mildthätigkeit gewisse Gesetze, welche die Allgemeinheit dieses Gebotes beschränken 2 Kor. 8, 12. Galat. 6, 10. 1 Tim. 5, 8. — Ἀποστρέφεσθαί τινα auch bei den Classikern (z. B. Sophokles Oed. Col. v. 1236.) von einem unwilligen sich Abwenden von Jemandem, in der LXX. insbesondere als Uebersetzung von הֶעֱלִים מִן, הִסְתִּיר מִן. Verwandte Stellen sind 5 Mos. 15, 7.: ἐὰν δὲ γένηται ἐν σοὶ ἐνδεὴς ἐκ τ. ἀδελφῶν σου... οὐκ ἀποστέρξεις (vulg. ἀποστρέψεις, ex conj. Salm. ἀποστέξεις) τὴν καρδίαν σου, Sir. 4, 5.: ἀπὸ δεομένου μὴ ἀποστρέψῃς ὀφθαλμὸν, κ. μὴ δῷς τόπον ἀνθρώπῳ καταράσασθαί σε.

Gehen wir zur Geschichte der Auffassung dieser Worte über, so tritt uns gleich in der ersten Christenheit hier, so wie beim Eide, — nur nicht ganz so verbreitet und nicht ganz so streng — die unbedingte buchstäbliche Auffassung entgegen. Wir sagen: nicht so streng, denn die ganz unbedingt allgemeine Befolgung hätte hier nicht nur zu Absurditäten, sondern, wie bei V. 42., selbst zu Verbrechen geführt. Viele leiteten nur die Unzulässigkeit des Krieges aus den Worten ab, Andere die der Todesstrafe, wie des Strafamtes der Obrigkeit überhaupt, Einige auch jeder Nothwehr, oder wenigstens betrachtete man die unbedingte Enthaltung von derselben als höhere Staffel des Christenthums, *) s. G. Arnold Abbildung der

*) Vortreffliche Aussprüche des Isidorus Pel. über den Abschnitt — die auch Beza mit der Klage anführt: quae cuinam hodie persuaserimus! — finden sich in dessen ep. l. III. 126. l. II. 169. l. IV. 175. — Basilius, de legendis libris gentil. c. 5. erzählt als Pendant zu V. 39. die Anekdote von Sokrates, der sich von einem Trunkenen geduldig das Gesicht wund schlagen ließ, und, wie man sonst unter die Bildsäulen den Namen des Künstlers setzt, darüber setzte: Dieser hat es gethan! Allerdings! Ist es die Liebe zu dem Gewaltthätigen gewesen, das Verlangen durch heilsame Beschämung ihn zur Erkenntniß zu

Digitized by Google

ersten Christen, B. 5. C. 5., Neander's Denkw. I. 378 ff., vornämlich d. gelehrte Abh. vom Kanzler Pfaff, de ecclesia sanguinem non sitiente; Tub. 1740. Wie beim Eide, so waren auch hier die mystischen Essäer Vorgänger gewesen, von denen Philo berichtet, daß sie keine Kriegswaffen verfertigten, quod probus liber, ed. Fr. p. 877., auch so einige Philosophen, vgl. Grotius. Die Heiden ihrerseits gründeten gerade auf diese Grundsätze der Christen Spott und Vorwürfe. So tritt Kelsus mit Spott über den Ausspruch V. 39. auf bei Orig., contr. Cels. l. VII. c. 8. und gegen die Verweigerung des Kriegsdienstes von den Christen l. VIII. c. 6., wo ihm Origenes eine so herrliche Antwort ertheilt. Die Bedenken des vornehmen Heiden Volusianus theilt der Brief des Marcellinus an Augustin. mit ep. 136. (nach anderen A. ep. 6.). Tum deinde (machen die Heiden den Vorwurf) quod eius praedicatio atque doctrina reipublicae moribus nulla ex parte conveniat. Auch die Delatoren der persischen Christen erheben den Vorwurf, daß nach der christl. Religion aller Krieg unerlaubt sei (Assemani acta martyr. I. 181.). Eben so hielten die Juden über diese Gebote sich auf, und bemerkten ganz richtig, daß das Verhalten Jesu Joh. 18, 22. und Pauli A. G. 23, 3. damit in Widerspruch stehe, s. das polem. Werk אמונה bei Wagenseil, Sota S. 822. Dagegen ermahnt der Jude im Buche Kosri den Chasarenkönig, nicht wegen der Armseligkeit der Juden von ihrer Religion sich abschrecken zu lassen, da ja auch die Christen so demüthigende Gebote hätten und doch zu einem so hohen Grade von Ansehen unter den Völkern gelangt seien (liber Cosri, ed. Buxt. P. 1. §. 113.). Auch die englischen Deisten, und namentlich Mandeville in seiner fable of the bees, machen sich über das Unpractische und Schwärmerische dieser Gebote lustig. Andererseits gründen die antijüdischen Gnostiker, namentlich die Manichäer, auf den hier angegebenen Gegensatz ihre Behauptung, daß das Evangelium von einem anderen Gotte stammen müsse, als das alttesta-

---

bringen, hat nichts von Hohn und Sarkasmus sich eingemischt in die That, so mag sie ein Pendant seyn.

Digitized by Google

ment. Gesetz, wogegen mit Beziehung auf unsere Stellen unter den Kirchenvätern insbesondere Augustin spricht, c. Faust. Man. l. XXII. c. 76 ff. Auch bei manchen von der römischen Kirche sich aussondernden Gemeinden begegnen wir ähnlichen Ansichten, und wenn sich dieselben weniger häufig in Bezug auf den Krieg als in Bezug auf den Eid vorfinden, so hat es wohl nur seinen Grund darin, daß die Liebe zur Selbsterhaltung unwillkürlich jene rigoristische Interpretation beschränkte. Die röm. Kirche betrachtete die buchstäbliche unbedingte Befolgung dieser Gebote als consilium, gab aber für den großen Haufen den Gebrauch der Nothwehr, des Processes, des Krieges frei. Erasmus hat auch hierin geschwankt, s. die annott. zu u. St. u. zu Luc. 3. u. 22. Verworfen wird der Krieg von dem eigenthümlichen, paradoxen Cörn. Agrippa de vanitate scient. c. 79. Die Reformatoren, frei von einseitigem Kleben an der einzelnen Stelle, gingen von dem Ganzen der Schriftideen aus, und unterstützt von einer gesunden historischen Weltansicht, kamen sie zu der richtigen Betrachtungsweise dieser Gebote Christi. Dagegen wurde der Kriegsstand und das obrigkeitliche Amt von den Anabaptisten verworfen, der erstere auch von den späteren, gereinigteren, mennonitischen Baptisten, und von Schwenkfelds Anhängern. Mit ihnen stimmten die Socinianer wenigstens in so weit überein, daß sie den einzelnen Christen das Hülfesuchen des gerichtlichen Schutzes verboten, und den Krieg für verwerflich erklärten. Am kräftigsten traten diese Grundsätze seit dem 17ten Jahrhundert unter den Quäkern auf und haben vermocht in derselben Kraft sich bis auf diese moderne Zeit herab zu erhalten, wo eine Gemeinde mit solchen Grundsätzen wie ein Wunder entschwundener Zeiten dasteht.

Um vieles weniger waren jedoch, in Bezug auf Kriegsdienst, die rigoristischen Ansichten unter den ersten Christen allgemein, als hinsichtlich des Eides. Selbst bei dem ältesten Zeugen über die Grundsätze der ersten Christenheit, bei Justinus M., finden wir eine mildere Auslegung unserer Aussprüche. Apolog. I. c. 16., wo er dieselben anführt, hebt er nur im Allgemeinen hervor, wie der Herr in jenen Worten den Seinigen den Sieg über die Welt durch die ὑπομονή und πραότης

Digitized by Google

empfohlen habe, und so erklärten die Meisten der Väter unsere Aussprüche mit dem temperamentum jenes οὐχὶ μᾶλλον, welches Paulus 1 Kor. 6, 7. gab. Am vorzüglichsten ist das, was Augustin über diese Stelle sagt, sowohl in der Erklärung der Bergpredigt, als ep. 138. ad Marcellinum, auch de mendacio c. 27. Sein Hauptgedanke ist der: ista praecepta magis ad praeparationem cordis, quae intus est, pertinere, quam ad opus quod in aperto fit, ut teneatur in secreto animi patientia cum benevolentia, in manifesto autem id fiat, quod eis videtur prodesse posse, quibus bene velle debemus, hinc liquido ostenditur, quod ipse dominus Iesus.. und nun folgt die Verweisung auf Joh. 18, 23. Vergl. auch Hilarius. — Die Grundsätze, welche die allgemeine Kirche über Krieg, Nothwehr und Obrigkeit aufgestellt hatte, wurden von sämmtlichen Reformatoren anerkannt und gerechtfertigt, namentlich, wie dies die bewegte Zeit, wo mit den reinen auch unreine Kräfte entwickelt wurden, nothwendig machte, über das Strafamt der Obrigkeit. Außer den Aussprüchen Luthers in der Ausleg. dieser St. vgl. die Abhandlungen desselben über die Pflichten der Obrigkeit und Unterthanen im 10ten B. von Walch und das daselbst S. 398. gegebene Verzeichniß der Stellen seiner Schriften, die von der Obrigkeit handeln, ferner in demselben B. S. 572 ff. die treffliche Abhandlung: Bedenken, ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande seyn können, und ebendaselbst S. 622.: von der Gegenwehr in puncto religionis. Damit ist Melanchthon in dem locus de magistratu und Calvin, instit. l. IV. c. 20. de politica administratione zu vergleichen. Aus späterer Zeit ist sehr lesenswerth die Ausführung von Grotius in seinem Werke de iure belli et pacis l. II. c. 7., des Episcopius exegetische Dissertation: tractatus brevis de magistratu in den Opp. I. p. 71 ff., vor allem die gründliche und ächt theologische Abhandlung über Krieg, Obrigkeit u. s. w. in J. Gerhards locis T. XIV.

Was die Art der Erklärung unserer Aussprüche, namentlich von V. 39., betrifft, so macht Luther die Unterscheidung, was dem Christen als Christen zukomme, wo er alles

Digitized by Google

les geduldig leiden und den anderen Backen hinhalten müsse, wie geschrieben stehe, und dem Christen als Obrigkeit oder als Unterthan der Obrigkeit, wo er als im Auftrage Gottes dem Bösen zu wehren und sich und die Seinigen gegen Gewaltthat zu schützen habe. Wiewohl der theure Mann sich hier und anderwärts über diesen Gegenstand nicht deutlich genug ausdrückt, so meint er doch ganz das Rechte. Insofern nämlich der Christ nur Christ ist, könnte man sagen, muß er alles geduldig leiden; insofern aber Jedweder auf Erden Verwälter von Gottes Ehre und Gottes Gütern ist, muß er sich wehren. Calvin sagt hier, wie beim Eide, man müsse auf die Absicht Christi sehen, welche nur gegen die Rachsucht gehe, so daß, sobald es ohne Rachsucht geschehe, das Böse auch durch Gegenwehr gezügelt werden möge. Ebenso Bucerus. Zwingli, wie vorher schon Erasmus, behandelt die Ausdrücke als hyperbolisch, und so nachher Mehrere, z. B. Piscator, Pellicanus, Flacius, Gerh. Vossius, Instit. Orat. l. IV. c. 9., womit Glassius übereinkommt, wenn er, worin ihm Viele gefolgt sind, unsere Stellen unter die Regel bringt: negativum adverbium quandoque pro comparativa particula ponitur. In der neueren Zeit sagen Einige, z. B. Kuinöl, Seiler, die Formeln seien proverbialisch, Andere, wie Rosenmüller, Bahrdt, ergänzen ein vielmehr, Andere, wie Paulus, wollen, daß es eine Klugheitsregel für Zeiten einer vernachlässigten Justizpflege sei, Fritzsche glaubt, daß hier wie V. 29. die asperitas severi morum magistri eine ganz buchstäbliche Fassung fordere. Unter den Neueren hat, meines Bedünkens, keiner so gut darüber gesprochen, als K. Ludw. Nitzsch, de iudicandis morum praeceptis etc. p. 187 ff. Er zeigt zuerst richtig, daß es kein locales Gebot sei, dann, daß es noch weniger eine Klugheitsregel sei, daß aber auch der Erlöser unmöglich weder im öffentlichen noch Privatleben stets die buchstäbl. Befolgung fordern konnte, und entscheidet sich endlich dafür, daß nur die Gesinnung des Christen dargestellt werden solle; zu diesem Ende wähle Christus piquante Beispiele, in denen diese Gesinnung am offenbarsten werde; es sei mithin eine Verfehlung des Endzweckes Christi, wenn man bei

Digitized by Google

den Factis stehen bleibe und diese an sich festhalte. Noch mehr aus dem Geiste des Evangeliums heraus commentirt der neueste Commentator, Olshausen, die Worte, aber die Form, in welcher er seine Erklärung vorträgt, befriedigt hier eben so wenig als beim Eide. Er sagt auch hier, die Vorschrift gelte für die βασιλεία, aber nicht für das Verhältniß zur Welt. Aber schon Dr. Paulus, der beim Eide ziemlich mit Olshausen Hand in Hand ging, bemerkt, daß hier offenbar nicht vom Verhältnisse der Christen unter einander, sondern zur Welt die Rede sei. Von den zur βασιλεία Gehörigen wird keine Gewaltthat geübt. Daher spricht auch nachher Olsh. nur von der buchstäblichen Erfüllung des Gebotes gegen die für den evangelischen Standpunkt Empfänglichen. Diese aber, welche solche Gewaltthat, wie sie hier beschrieben wird, ausüben können, sind doch offenbar noch keine υἱοὶ τ. βασιλείας, mithin paßt jene Formel gar nicht. Wir begnügen uns daher zu sagen: „Christus spricht in unbestimmter Allgemeinheit aus, wie der Christ das göttliche Gesetz da zu erfüllen habe, wo ihm Gewalt geschieht — die Anwendung dieser Vorschrift wird aber mannichfach bedingt durch die Rücksicht auf Gottes Ehre, auf des Gewaltthätigen Bestes, auf das Beste der Gesammtheit."

V. 43. 44. Die vorhergehenden Ausſprüche hatten das Verhalten des Jüngers Christi gegen Gewaltthat negativ ausgesprochen. Der Erlöser giebt dem Gebote 3 Mos. 19, 18. seine πλήρωσις und stellt eben hiemit das positive Verhalten des Christen bei Gewaltthat und Beleidigung auf. Augustinus: sine ista dilectione... ea, quae superius dicta sunt, implere quis potest! Begeisterungsvoll giebt Chrys. den Fortschritt der Gedanken an, indem er sagt: εἶδες ὅσους ἀνέβη βαθμοὺς, καὶ πῶς εἰς αὐτὴν ἡμᾶς τὴν κορυφὴν ἔστησε τῆς ἀρετῆς; σκόπει δὲ ἄνωθεν ἀριθμῶν· πρῶτός ἐστι βαθμὸς, μὴ ἄρχειν ἀδικίας· δεύτερος, μετὰ τὸ ἄρξασθαι, τὸν ἀδικοῦντα τοῖς ἴσοις μὴ ἀμύνεσθαι· τρίτος, μὴ δρᾶσαι τὸν ἐπηρεάζοντα ταῦτα, ἃ ἔπαθεν, ἀλλ' ἡσυχάσαι· τέταρτος, τὸ καὶ παρασχεῖν ἑαυτὸν εἰς τὸ παθεῖν κακῶς· πέμπτος, τὸ καὶ πλέον παρασχεῖν, ἢ ἐκεῖνος βούλεται ὁ ποιήσας· ἕκτος, τὸ μὴ μισῆσαι τὸν ταῦτα ἐργαζόμενον· ἕβδομος, τὸ

Digitized by Google

καὶ ἀγαπῆσαι· ὄγδοος, τὸ καὶ εὐεργετῆσαι· ἔννατος, τὸ καὶ θεὸν ὑπὲρ αὐτοῦ παρακαλεῖν· εἶδες ὕψος φιλοσοφίας; — Uebrigens hat auch dieses Gebot Christi seine Beschränkungen, wie sich dies auch hier 1) aus dem Ganzen der christlichen Wahrheit, 2) aus dem Endzwecke Christi, 3) aus anderen Aussprüchen ergiebt. Was das erstere betrifft, so gehen wir, wie oben S. 309., davon aus, daß der wiedergeborne Christ seinem himmlischen Vater ähnlich ist, und gerade die segnende Liebe gegen die, welche uns Uebles thun, wird hier V. 45. als ein Zug der Aehnlichkeit mit dem himmlischen Vater hervorgehoben. Wollen wir nun die Beschaffenheit der Liebe des Christen zu seinen Feinden erkennen, so brauchen wir nur auf die Beschaffenheit der Liebe Gottes zu seinen Feinden zu blicken. Allerdings bezieht sich die Liebe Gottes auf jedes seiner Wesen, denn, wie es Weish. 11, 25. heißt, „er hasset nichts, was er gemacht hat.“ Allein neben dieser Liebe besteht zugleich die göttliche ὀργή, welche sich, wie es Röm. 1, 18. heißt, über jede Ungerechtigkeit erstreckt, und so besteht auch neben der Liebe des Christen zu seinen Feinden der Haß gegen die Ungerechtigkeit in ihnen und die Offenbarung der Liebe wird eingeschränkt durch die nothwendige Offenbarung des Zornes. So dürfen wir nicht vergessen, daß derselbe Gott, der auch über die Bösen sein mildes Sonnenlicht aufgehen läßt, andererseits durch den Stachel des Gewissens in ihrem Innern sie peinigt, und daß es ein und dasselbige göttliche Gesetz ist, welches aus den Wolken des Himmels Segen auf die Fluren der Ungerechten herabträufeln läßt und welches zu gleicher Zeit in ihrem Gemüthe mit der Entfremdung von Gott unzertrennlich den Mangel wahrer Seligkeit verbunden hat, ja, daß eben der Gott, der auch über den Ungerechten den Reichthum seiner Güte offenbart, ausgesprochen hat, daß durch die Verachtung desselben der Ungerechte sich einen Schatz des Zornes aufhäufe, Röm. 2, 5. Wir haben vorher gesagt, daß neben der göttlichen Liebe zum Sünder auch die ὀργή bestehe — tiefer aufgefaßt, wie in seiner Liebe stets seine Heiligkeit, die im Gegensatze zum Bösen der Zorn ist, ruht, so in seiner Heiligkeit oder in seinem Zorne die Liebe, und darum konnten wir oben S. 309. uns so ausdrücken, daß

Digitized by Google

der Widerstand Gottes gegen das Böse und die Bestrafung desselben von der Liebe, nämlich von der heiligen Liebe ausgehe, und werden demzufolge auch hier sagen müssen, wie oben, daß die heil. Liebe des Christen gegen den Bösen sich je nach den Umständen eben sowohl in der ὀργή, als in der ἀγάπη, eben so in dem καταρᾶσθαι als in dem εὐλογεῖν, in dem μισεῖν wie in dem καλῶς ποιεῖν, in dem τιμωρεῖν wie in dem προσεύχεσθαι offenbaren kann, wie wir dieses sofort aus anderen Stellen der Schrift erweisen, aus dem Beispiele Christi und seiner Apostel. Vermöge dessen, daß unser Zeitalter nur zu sehr die Liebe von der Heiligkeit getrennt sich vorzustellen pflegt, sind Aussprüche Christi, wie der vorliegende, so einseitig aufgefaßt worden, daß man sich in dem Munde Christi selbst gar keine anderen Reden gegen seine und Gottes Feinde, gegen die, welche ihn und Gott hassen, denkt, als freundliche und segnende. Allerdings hat der sterbende Erlöser noch am Kreuze gebetet: Vater, vergieb ihnen! und hat zu den Jüngern, welche Feuer vom Himmel fallen lassen wollten, gesagt: wisset ihr nicht, weß Geistes Kinder ihr seid?, aber derselbe hat auch in seinem Gebete Joh. 17, 9. ausgesprochen: „Ich bitte nicht für die Welt", und den Heuchlern zugerufen Matth. 23, 33.: „ihr Schlangen und Otterngezüchte! wie werdet ihr entfliehen dem hölliſchen Gerichte?" und Matth. 18, 6.: „wer einen dieser Kleinen ärgert, die an mich glauben, dem wäre es besser, ihm würde ein Mühlstein angehängt und er würde in die Tiefe des Meeres versenkt" und Matth. 25, 41.: „dann wird er zu denen zur Linken sagen: gehet hin, ihr Verfluchten, in das hölliſche Feuer." Und Paulus, der nach dem Gebote seines Herrn 1 Kor. 4, 12. sagt: „werden wir geschmäht, so segnen wir; werden wir verfolgt, so ertragen wir's; werden wir gelästert, so trösten wir", verkündigt Gal. 1, 8.: „und wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium predigte, der sei verflucht", und ruft dem Hohenpriester A. G. 23, 3. zu: „Gott wird dich schlagen, du übertünchte Wand!", und übergiebt den Verbrecher in Korinth 1 Kor. 5, 5. dem Satan zum Verderben des Fleisches (damit der Geist gerettet werde) und sagt von Alexander dem Schmidt: „er hat mir viel Böses erwiesen, Gott vergelte ihm nach seinen

Digitized by Google

Werken." 2 Tim. 4, 14. Johannes endlich sagt im 1sten Br. C. 5. V. 16.: „für den, welcher zum Tode gesündigt hat, sage ich nicht, daß ihr betet", und im 2ten Br. V. 10.: „wenn Jemand zu euch kommt, und diese Lehre nicht bringt, den nehmet in euer Haus nicht auf, und saget ihm nicht den Brudergruß; denn wer ihm diesen sagt, macht sich theilhaftig seiner Werke." Wenn Christus verkannt, angefeindet und verschmäht wird, entgegnet er keineswegs mit Segnungen, vielmehr zuweilen mit scharfen Strafreden, Matth. 16, 3. 4. Joh. 8, 44. Matth. 10, 33. 11, 20. 12, 34. Auch verlangt er von seinen Jüngern keineswegs, daß sie denen, welche sie hassen und verwerfen, auf gleiche Weise fortfahren sollen den Segen des Evangeliums darzubieten (welches doch das höchste καλῶς ποιεῖν ist), s. Matth. 10, 14. 7, 6. Somit werden wir denn also auch die Gebote Christi an dieser Stelle mit der aus der analog. fidei entnommenen Beschränkung aufzufassen haben, daß die Liebe zu den Feinden sich überall auf die hier von Christo gebotene Weise zu äußern habe, wo nicht das Moment, daß sie eben eine heilige Liebe ist, eine andere Aeußerung erforderlich macht. Diese Beschränkung widerspricht nun auch nicht dem Endzwecke Christi an dieser Stelle, er wollte ja das Maaß der Liebe, welches die Schriftgelehrten so eng gefaßt hatten, erweitern; eine heilige Liebe des Christen bleibt aber immer Liebe, auch wo sie strafend erscheint. *)

Der Zusatz καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου findet sich im A. T. nicht; er ist ein additamentum der Schriftgelehrten. Auch hier also stellt sich der Erlöser der fleischlichen Auffassung des alttestamentl. Gebotes gegenüber. — Es liegt uns zunächst ob, den ursprünglichen Sinn des mosaischen Gebotes zu erforschen, indem die Ansichten darüber verschieden sind. Es kommt

*) Das Tiefste, was vielleicht jemals über das Wesen der Strafe gesagt worden, und namentlich auch über das Einsseyn der Gnade und der Gerechtigkeit in derselben, findet sich in dem Aufsatze über das Strafrecht bei Göschel in den zerstreuten Blättern aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen, Erfurt 1832, 1ster Theil.

Digitized by Google

darauf an, wen der Gesetzgeber unter dem ὁ πλησίον, רֵעַ verstanden habe. Die fleischliche jüdische Auffassung will nun hier, wie das additamentum und der Gegensatz Christi zeigt, darunter den Freund verstanden wissen. Daß diese Auffassung verkehrt sei, läßt sich leicht zeigen. Allerdings kann רֵעַ wie אֹהֵב den Freund bezeichnen Sprüchw. 17, 17.; allein in den mosaischen Gesetzen wird es z. B. von dem gebraucht, welcher mit dem Andern einen Rechtshandel hat 2 Mos. 18, 16., ja selbst von dem, dessen Mord man beabsichtigt 5. Mos. 22, 26. Es wird überall in den Verboten des falschen Zeugnisses, des Begehrens fremdes Eigenthums u. s. w. gebraucht 2 Mos. 20, 16. 17., und in der That, bezöge es sich hier nur auf unsere Freunde, so wäre die Gesetzgebung fast überflüssig; in allen diesen Fällen ist רֵעַ = ἕτερος. Wohl aber kann man fragen, ob dieser ἕτερος in der mosaischen Gesetzgebung, also auch in unserer Stelle, nur der Volksgenoß, der Israelit sei, oder der Mitmensch überhaupt, ob es also auch den Heiden mit einschließe. In dem ersten Sinne ist es nun allerdings nicht bloß von fleischlichen jüdischen Interpreten, sondern auch von solchen Juden, wie Philo, Maimonides, aufgefaßt worden. Sie erklären es שְׁהוּ רֵעַ בַּתּוֹרָה, vgl. Münster, Fagius zu den alttestamentl. Stellen in den criticis sacris. So erklären es denn auch Socinus, Drusius, Grotius und unter den Neueren Bretschneider, Fritzsche, Meyer, und namentlich Hüpeden in seiner dissertat. de amore inimicorum. Gott. 1817. §. 1. Daß diese Erklärung die richtige sei, ergiebt sich bei Vergleichung mehrerer Gesetzesstellen, wo die Gesetzgebung ausdrücklich sich an das עַם richtet, z. B. 2 Mos. 22, 24. 27., und ebenso auch gerade rücksichtlich unserer St., wo es 3 Mos. 19, 16. hieß בְּעַמֶּיךָ u. V. 18. אֶת־בְּנֵי עַמֶּךָ. Ebenso bezieht sich dann auch אח und עֲמִית, welche beiden Worte in den Gesetzen mit רֵעַ abwechseln, auf den jüdischen Volksgenossen. Besonders deutlich ist dies in Tob. 4, 13., wo es zuerst heißt: καὶ νῦν παιδίον ἀγάπα τοὺς ἀδελφούς σου, und gleich nachher zur Erklärung τῶν υἱῶν καὶ θυγατέρων τοῦ λαοῦ σου. Auch im Griechischen wird bekanntlich ἀδελφός zur Bezeichnung der Volksgenossenschaft gebraucht. Zur Bestäti-

Digitized by Google

gung dieser Erklärung an unserer Stelle dient V. 33. 34. in 3 Mos. 19., wo dasselbe von Gott noch einmal in Bezug auf die גֵּרִים wiederholt wird: כְּאֶזְרָח מִכֶּם יִהְיֶה לָכֶם הַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם וְאָהַבְתָּ לוֹ כָּמוֹךָ, womit die zarten Worte 2 Mos. 23, 9. (5 Mos. 10, 18.) zu vergleichen. Freilich lassen sich nun aber eben diese Aussprüche auch anführen, um andrerseits darzuthun, daß, wenn jenes Gebot sich auch würklich allein auf Israel bezieht, doch derselbe Grad von Liebe auch in Bezug auf die Heiden gefordert worden sei. Diesen Beweis haben noch in der neueren Zeit aus dieser Stelle besonders J. D. Michaelis in den Anm. zum N. T. und Stier Andeutungen zum gl. Schriftverständn. I. S. 216. geführt (die Aelteren urgiren gegen die Socinianer gewöhnlich nur, daß רֵעַ ἕτερος heiße, Hackspan Notae philol. I. 448.), und ebenso auch solche Theologen, die übrigens die alttestamentliche Moral herabzusetzen suchten, wie Bauer bibl. Moral des A. T. I. 105. Dagegen ist zu bedenken, daß der גֵּר und תּוֹשָׁב nicht schlechthin als ein Heide betrachtet werden kann. Die LXX. übersetzt προσήλυτος und mit diesem Begriffe fiel der des Annehmens der jüdischen Religion und Sitte so sehr zusammen, daß προσήλυτος später die Bedeutung eines zu einer Religion Uebergetretenen erhalten hat. Der syr. Uebersetzer hat ܕܐܬܐ ܠܘܬܝ „der sich zu mir bekehrt.“ So wenig durfte, wie wenigstens Maimon. constitut. de cultu peregrino c. 10. angiebt, in den Zeiten, wo Israel seine volle Herrschaft hatte, ein Heide unter den Israeliten sich aufhalten, daß ihnen in jener Zeit nicht einmal ein vorübergehender Aufenthalt im Reiche des Handels wegen gestattet war, und constit. de regibus c. 8. sagt Maimon.: כל גוי שלא קבל מצות שנצטו בני נח הורגין אותו אם ישבו תחת ידינו „jeder Heide, der nicht die sieben noachischen Gebote übernommen hatte, wurde getödtet, sobald er unter uns wohnte.“ War dem nun in der alten Zeit würklich so, und gehörten die גֵּרִים mit zu dem קְהַל יְהוָה (5 Mos. 23, 9.), so hat demnach jenes mos. Gebot, wie es scheint, für das israelitische Volk gegolten. So schließt namentlich Hüpeden in der angef. Dissert. S. 14. Es kommt hier auf die Frage an, ob erstens der bekannte Unterschied von גֵּרֵי צֶדֶק, welche בְּנֵי בְרִית waren,

Digitized by Google

und der גֵּרֵי שַׁעַר schon in der Zeit des Moses bestand, und ob zweitens bei Moses unter dem allgemeinen Namen גֵּרִים und תּוֹשָׁבִים die ersteren oder die letzteren zu verstehen seien. Was das erstere betrifft, so zeigen schon die mosaischen Gesetze zur Genüge, daß der Sache nach ein solcher Unterschied Statt fand, denn es ist von גֵּרִים die Rede, welche unter Israel wohnen, ohne an alle israelitischen Gesetze gebunden zu seyn — der Name גֵּר שַׁעַר war aller Wahrscheinlichkeit nach aus 3 Mos. 25, 48. abgeleitet. Ob dagegen die letztere Frage von irgend Jemandem näher untersucht worden sei, ist mir nicht bekannt. Nach Jarchi und anderen Rabbinen (vergl. Breithaupt Anm. zu Jarchis Erkl. von 2 Mos. 12, 45.) ist der גֵּר ein גֵּר צֶדֶק, der תּוֹשָׁב dagegen ein גֵּר שַׁעַר, und diese Erklärung ist auch von Buxtorf, Drusius und den älteren Interpreten aufgenommen (Drusius in den notis maior. im 1sten Supplementb. der Critici sacri, zu 2 Mos. 12, 19.), von den neueren Lexicographen Gesen. und Winer dagegen aufgegeben worden, ohne daß sie sonst einen Unterschied zwischen beiden Worten, die doch fast überall durch ו verbunden werden, zu ermitteln suchen. Auch Michaelis schwankt, ob zwischen תּוֹשָׁב und גֵּר ein Unterschied Statt finde, und welcher (Mos. Recht II. S. 339.). Manche Rabb. nehmen das גֵּר an einigen St. von dem völlig zur Gemeinde Israels Getretenen, also dem גֵּר צֶדֶק, an anderen nicht; so bemerkt Aben Esra im Comm. zu 2 Mos. 12, 19. u. 49. (Bibl. Rabb. Bomb. T. I.) ausdrücklich, die St. handle nur vom גֵּר צֶדֶק, und dasselbe bemerkt Maimonides Constit. de pauper. c. 1. §. 9. rücksichtlich der Gesetze wegen der Armengaben. Der Unterschied, den Michaelis zwischen תּוֹשָׁב und גֵּר zu machen geneigt ist, würde sich mit der Auffassung von Jarchi verbinden lassen, indeß muß jedenfalls dem גֵּר eine umfassendere Bedeutung gegeben werden, so daß es den eigentlichen Proselyten und den גֵּר שַׁעַר zugleich umfaßt. Daß nämlich גֵּר auch den unbeschnittenen Fremdling mit befaßt, sieht man z. B. unzweifelhaft aus 2 Mos. 12, 48. Und ebenso wird man denn auch gewiß 3 Mos. 19, 33—36. das גֵּר sowohl auf die laxeren als auf die strengeren Befolger der mosaischen Gebote beziehen müssen, wo nicht, so wäre ja

Digitized by Google

gerade durch dieses Gebot gegen die גֵּרֵי שַׁעַר alle Gewaltthat sanctionirt worden. Und da nun diese lareren Proselyten durchaus nicht zum קָהָל יִשְׂרָאֵל gehörten (5 Mos. 23, 9.); da sie von den Späteren ausdrücklich nur חֲסִידֵי גּוֹיִם die frommen Heiden genannt werden, so dient diese Stelle des mosaischen Gesetzes allerdings dazu, zu zeigen, daß Moses im Allgemeinen auch für das Verhältniß zu den Heiden das Gebot gegeben: אַהֲבְתָּ לוֹ כָּמוֹךָ. Doch gesetzt auch, wir besäßen diese speciellen Gebote des Gesetzgebers rücksichtlich der גֵּרִים nicht, so würde es immer nicht erlaubt seyn, anzunehmen, daß er die Sünden, welche er seinem Volke im Verkehre mit einander verboten, demselben im Verkehre mit den Heiden gestattet habe. Wenn der Gesetzgeber im Decalogus verordnet, daß der Nächste nicht getödtet, daß kein falsch Zeugniß gegen ihn abgelegt werden solle, sollte er im Verkehre mit Heiden von allem diesem das Gegentheil gestattet haben? Man wird überhaupt nicht sagen können, daß רֵעַ in der alttestamentlichen Stelle geradezu der Volksgenosse heiße (im Comm. von Meyer heißt es: „רֵעַ der Mitjude“), ebenso wenig als im Decalogus, sondern wie mehrere jüdische Ausleger es erklären: כָּל־מִי שֶׁיֵּשׁ לוֹ מַשָּׂא וּמַתָּן עִמָּנוּ „Jeder, mit dem wir Verkehr der Lebens haben“ — wofür sonst im Rabbin. חָבֵר. Nun beschränkte sich aber bei der strengen Abgrenzung des Volkes der Verkehr nur auf zweierlei Gattungen von Menschen, auf die eigentlichen Juden und auf die Heiden, welche die noachischen Gebote befolgten, und in sofern richtet sich die Gesetzgebung auch nur auf sie. Wo wir späterhin Israeliten mit den Heiden im Privatverkehre in Berührung treten sehen, finden sich einige Beispiele großartigen Edelmuths selbst gegen heidnische Verfolger, wie 2 König. 6, 22. das von Elisa. Auch die Anwendung Christi von dem Gebote (s. Marc. 12, 31.) setzt die allgemeinere Bedeutung von רֵעַ voraus. Dagegen findet sie nicht Statt in den von Einigen angeführten Stellen Sir. 13, 15.: πᾶν ζῷον ἀγαπᾷ τὸ ὅμοιον αὐτῷ καὶ πᾶς ἄνθρωπος τὸν πλησίον, und Sir. 18, 13.: ἔλεος ἀνθρώπου ἐπὶ τὸν πλησίον αὐτοῦ, ἔλεος δὲ κυρίου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα. In der späteren Zeit, wo die Juden ihre Selbstständigkeit verloren

Digitized by Google

haben und unter den Heiden leben, zeigt sich, daß keineswegs die Heidenwelt von ihrer Theilnahme und Liebe ausgeschlossen ist. An der Ecke auf dem Acker, welche nach dem mosaischen Gesetze für den גֵּר und für den israelitischen Armen übrig gelassen werden sollte, wurde ausdrücklich von den späteren Juden auch den Heiden die Theilnahme verstattet, s. Maimonides, de iure paup. et peregr. c. I. §. 9.; in einem besonderen Becken wurden Almosen gesammelt לַעֲנִיֵּי עוֹלָם „für die Armen der Welt", ebendaselbst c. IX. §. 6.; ausdrücklich wird dort c. VII. §. 7. verordnet: מפרנסים ומכסים עניי כותים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום „man speist und bekleidet die Armen der Nicht-Israeliten zugleich mit denen Israels um des Weges des Heils willen", u. s. w. *)

Wenngleich sich uns nun als das Resultat unserer Untersuchung ergeben hat, daß רֵעַ in dem alttestamentlichen Gebote Volksgenosse bedeutet, so muß dennoch die Folgerung, welche Socinus eben hierauf gründet, zurückgewiesen werden. Mehr als irgendwoanders glauben die Socinigner hier nachweisen zu können, daß Christus dem alttestamentlichen Gebote ein anderes und ganz verschiedenes gegenüber gestellt habe. Nachdem Socinus nämlich geschickt dargethan, daß רֵעַ an jener Stelle den Israeliten bezeichne, bemerkt er, daß ἐχθρός demnach zufolge des Gegensatzes den Nicht-Israeliten bezeichnen müsse, Christus also, wenn er die Feindesliebe überhaupt gebietet, etwas ganz Neues gebiete. Wir können nun aber zuerst nicht zugeben, daß das alttestamentliche Gebot gerade hier nach der Auslegung angeführt sei, wo ὁ πλησίον und ὁ ἐχθρός den Israeliten und den Heiden bezeichne; wäre dies, so

*) Ueber die גֵּרִים und das Verhältniß der Israeliten zu den Heiden ist zu vgl. Selden, ius naturae et gent. l. 2. c. 3.; Maimonides, const. de iure pauperis et peregrini, ed. Prideaux, Oxon. 1679., wobei auch aus אישרי ביאה das 13te u. 14te E. über die Proselyten abgedruckt ist; Danz, cura Hebraeor. in conquir. prosel. bei Meuschen; Michaelis, Mos. Recht II. §. 138. 143. IV. §. 184. Selig, der Jude Th. V. S. 67 ff. J. Gottl. Carpzov, apparatus antiquit. p. 39 ff.

Digitized by Google

hätte Christus im Gegensatze sagen müssen: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶσθαι πάντας τοὺς ἀνθρώπους ὁμοίως; der Gegensatz aber, den er hier anführt, zeigt, daß ὁ πλησίον und ἐχθρός vom Freunde und Feinde im Privatverkehre verstanden wurde. Nur so schließt sich auch das Gebot einerseits an das Vorhergehende an, andererseits an V. 45. und 46., wo von Guten und Bösen und solchen, die uns lieben und nicht lieben, die Rede ist. Doch außerdem läßt Socin auch ganz außer Acht, daß das μισήσεις δὲ τοὺς ἐχθρούς sich im A. T. nicht findet, was eben davon zeugt, daß jenes positive Gebot der Liebe zu den Volksgenossen keineswegs ein negatives Gebot des Hasses der Nicht-Israeliten mit in sich begriff. Der Socinianer Osterode gehet freilich so weit, daß er meint, es seien wohl jene Worte aus dem alttestamentlichen Codex nur ausgefallen. Der Gegensatz Christi trifft einzig und allein die Auffassung des alttestamentlichen Gebotes, nach welcher ὁ πλησίον und ἐχθρός Feinde und Freunde im gewöhnlichen Verkehre des Lebens bezeichnen und auch hier ist der Gegensatz zugleich eine πλήρωσις. Der fleischliche Sinn glaubte ja nämlich dem Gebote der Liebe genug gethan zu haben, wenn er es wenigstens an Einer Classe von Menschen übte; Christus zeigt, daß es einen größern Umfang habe.

Dem nachfolgenden Worte des Erlösers ist namentlich in der neuern Zeit ein besonders hoher Werth beigelegt worden, indem nämlich von denjenigen, welche den Werth des Christenthums nur nach vereinzelten moralischen Vorschriften schätzen, das Gebot der Feindesliebe als ein dem Christenthume fast ausschließlich oder wenigstens vorzüglich eigenthümliches bezeichnet wurde. Allerdings ist der Geist einer vergebenden, versöhnlichen Liebe vorzugsweise innerhalb des Christenthums zu finden, nur hätte man diese schönste Frucht des Christenglaubens nicht abgetrennt von ihrer Wurzel betrachten sollen. Was anders aber ist ihre Wurzel, als daß uns Gott aus unverdientem Erbarmen in Christo Gnade erwiesen und ein Herz, welches dieser Gnade inne geworden, dann auch nothwendig von versöhnlicher Gesinnung gegen den sündigenden Bruder voll seyn muß. Auf diese Wurzel der versöhnlichen Gesinnung des Jüngers Christi weisen

Digitized by Google

die Ausspruche hin Eph. 4, 32. Kol. 3, 13., vgl. unſ. Anm. zu Matth. 6, 12. Aus dieſer Wurzel zieht dann aber auch die chriſtl. Feindesliebe und Verſöhnlichkeit die unerſchöpfliche Kraft der Ausdauer und andererſeits jene Demuth, ohne welche die vergebende Geſinnung gegen den Bruder ſtets etwas Mangelhaftes behält. Kommt es dagegen nur auf die Bekanntſchaft mit der Pflicht der Feindesliebe an, ſo hat man zunächſt dem A. T. ſehr Unrecht gethan, wenn man aus dem ſchroffen Gegenſatze, in welchem der Iſraelit zu dem abgöttiſchen Heiden als ſolchem ſtand, einen Schluß auf die Grundſätze über Feindesliebe überhaupt machte. Wir haben oben geſehen, daß ſelbſt der Gegenſatz zu dem Heiden als ſolchem nicht die Gefühle der Menſchlichkeit gegen ihn als Menſchen aufhob. Was aber das Verhältniß zu den Feinden überhaupt betrifft, ſo ſpricht ſchon das moſaiſche Geſetz 3 Moſ. 19, 18. aus: לֹא־תִקֹּם וְלֹא תִטֹּר אֶת־בְּנֵי עַמֶּךָ „du ſollſt nicht rachgierig und nachtragend ſeyn gegen die Söhne deines Volkes“, vgl. 2 Moſ. 23, 4. 5. Sprüchw. 24, 17. 29. u. 25, 21. 22., dieſelbe Stelle, welche auch Paulus Röm. 12, 20. anführt, Hiob 31, 29. Sir. 28, 1. vgl. die Beiſpiele Joſephs 1 Moſ. 45, 1., Davids 1 Sam. 24, 7. 18, 5. und Eliſas 2 Kön. 6, 22. Was die Heiden betrifft, ſo iſt es allerdings merkwürdig, daß ſelbſt ein Sokrates (Memorab. 2, 3, 14; 2, 6, 35., anders bei Plato) ausſprechen kann: καὶ μὴν πλείστου γε δοκεῖ ἀνὴρ ἐπαίνου ἄξιος εἶναι, ὃς ἂν φθάνῃ τοὺς μὲν πολεμίους κακῶς ποιῶν, τοὺς δὲ φίλους εὐεργετῶν; doch ſind namentlich die Stoiker reich an Ausſprüchen über Feindesliebe. Die hierauf bezüglichen Stellen aus den Alten finden ſich bei Fiſcher: quid de officiis et amore erga inimicos Graecis et Romanis placuerit. Hal. 1789. und Hüpeden in der um vieles reichhaltigeren Abhandlung: comparatur doctrina de amore inimicorum christiana etc. Gott. 1817. *)

*) Wie fremd der Heidenwelt auch ſelbſt noch in der Zeit, als bereits manche Ideen aus dem Chriſtenthume in daſſelbe übergegangen waren, die Idee einer Feindesliebe war, zeigt folgende Stelle des Julianus, wo er mit ſeiner aus dem Chriſtenthume genommenen Einſicht groß thut, Fragm. ed. Spanh. p. 290.:

Digitized by Google

Von den Worten in V. 44. ist das εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς und das καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, welches bei mehreren Kirchenvätern, in einigen Handschriften und Uebersetzungen fehlt, von Griesbach für einen Zusatz aus Luc. 6, 27. 28. erklärt und von Lachmann aus dem Texte entfernt worden (so auch Zegerus, während Erasmus meint, ob sie nicht aus Röm. 12. beigeschrieben worden seien). Die äußeren Zeugnisse sind für diese Annahme nicht überwiegend genug und die inneren Gründe machen sie unwahrscheinlich. Theils nämlich stehen beide Sätze bei Lukas in umgekehrter Ordnung, theils ist der Fortschritt der Gedanken, wenn wir die Sätze bei Matthäus lesen, vortrefflich (bei Lukas stehen die Sätze ohne alle passende Ordnung): zuerst spricht der Heiland von der Gesinnung, dann von der Offenbarung derselben im Worte, dann von der in der That und endlich da, wo die That nicht hinreicht, von der Wirkung durchs Gebet. — Bei ἀγαπᾶν an dieser Stelle macht Tittmann de synonymis S. 54. den Unterschied geltend, welchen er — nach Wetsteins Vorgange zu Joh. 11, 3. — über ἀγαπᾶν und φιλεῖν aufgestellt hat. Wetst. bemerkte richtig, das erstere entspreche dem diligere, das letztere dem amare = bene alicui cupere. Daß dies in Bezug auf ἀγαπᾶν richtig ist, zeigt schon die Vergleichung des Sprachgebrauches der älteren Zeit (ἀγαπάζω bei Homer — das Etymon ist ἄγαμαι) mit dem der neueren, von physischer Liebe wird es erst spät gebraucht. Hier nun an unserer Stelle, sagt Tittmann, konnte nur ἀγαπᾶν stehen: amare enim pessimum quemque vir honestus non potest. Dieser Gelehrte geht aber viel zu weit, wenn er in der Gräcität der Hellenisten und überhaupt der christlichen Zeit den Unterschied noch streng festhalten will. Er ist im N. T. verwischt Joh. 21, 15—17. 11, 3. 5. 36. Luc. 11, 43. vergl. 20, 46. Außerdem vergl. z. B. Herodian, Hist. I. 5. 7. und I. 5. 12. Ja die Verwechselung ging so weit, daß selbst ἀγαπᾶν in der Bedeutung küssen statt φιλεῖν gebraucht

---

φαίην δ' ἂν εἰ καὶ παράδοξον εἰπεῖν, ὅτι καὶ τοῖς πολεμίοις ἐσθῆτος καὶ τροφῆς ὅσιον ἂν εἴη μεταδιδόναι.

Digitized by Google

wurde, welches Tittmann läugnet, Eusthat. p. 1935, 35. Du Cange, Gloss. Graec. med. aevi s. v. ἀγάπη. So wurde auch das ursprünglich verschiedene φιλεῖν, ἐρᾶν, ποθεῖν später verwechselt, s. Creuzer zu Plotin, de pulcritudine, p. 213. — Nach überwiegenden Autoritäten ist καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν statt μισοῦντας aufzunehmen. Die Construction mit dem Accusativ findet sich übrigens nicht bloß im classischen Sprachgebrauche, wo sie die herrschende ist und der mit dem Dativ nur weicht, wo Mißverständnisse zu befürchten sind, wie Xenoph. Memor. II. 3. 13. vgl. d. Anmerk. von Zeune, sondern auch in den LXX. 1 Mos. 32, 9. 12. Hiob 24, 21. 5 Mos. 28, 63. 30, 5. — Τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς fehlt in einigen codd., in anderen ist es nach τῶν διωκόντων gesetzt, daher hat Griesbach auch die Aechtheit bezweifelt. Beza neigt sich dazu, wie er schon bei διώκειν in V. 11. that, beide Worte sensu forensi zu nehmen, ebenso Pricäus, Elsner, Schleusner: deferre apud iudicem et accusare. Es ist aber an sich dem Zusammenhange nicht angemessen, daß die Feindseligkeit gerade nur auf gerichtliche Anklagen beschränkt werde, auch ist der usus forensis von ἐπηρεάζω ungleich seltner, als von διώκω (über diesen Gebrauch s. Irmisch zu Herodian II. 4. 16. p. 121. T. II.), endlich ist es nicht glaublich, daß διώκειν im N. T. irgendwo die classische juridische Bedeutung habe, s. oben S. 116. Wenn man nun das Wort auf den Privatverkehr bezieht, so sind die Ausleger getheilt, ob es auf Beleidigung durch Worte zu beziehen sei, in welchem Falle Einige calumniari, Andere conviciari übersetzen, oder auf thätliche Beleidigung. Ursprünglich bezeichnete das Wort Beleidigung in Worten, denn es stammt von ἄρα. Die Vulg. übersetzt: calumniari, und Casaubonus sagt: placet mihi vehementer haec interpretatio, diese Bedeutung hat es 1 Petr. 3, 16.; so auch neuerlich Wahl und de Wette. Allein ist nicht nach dem vorhergegangenen καταρᾶσθαι dieser Sinn zu matt? Wir ziehen aus diesem Grunde unbedingt die Bedeutung vor, die Erasmus, Vatablus, Luther angenommen: laedere, vexare, beleidigen. So in der LXX. ἐπήρεια und ἐπηρεα-

Digitized by Google

σπής, so häufig bei Philo (s. Loesner), Diodor. u. A., Hesych: ἐπηρεάζει, βιάζει; ἐπήρεια, βία, vgl. Suidas. So auch alle alten Uebersetzer. Was den syrischen betrifft, so meinte man, nach Tremellius Vorgange, daß der Syrer übersetzt habe: qui ducunt vos in vincula, er hat nämlich: ?? ܕܡܐܣܪܝܢ ܠܟܘܢ, Tremellius übersetzte nach dem chaldäischen קְטֵרִין vincula Dan. 5, 12. Allein im Syrischen heißt ܚܝܠܐ (es steht der Sing.) Gewalt, s. Ludw. de Dieu, Critica sacra, p. 326. So hat den Syrer auch der persische Uebers. verstanden: که شمارا بزور بر کشند. — Ueber das ganze Gebot der Feindesliebe und namentlich über das Gebet für die Feinde spricht nach der analogia fidei recht schön Chemnitz: simplicissima responsio sumitur ex verbis Christi: ita diligendos scilicet esse inimicos, sicut Deus diligit malos, longanimitate sua parcens, et benefaciens illis in opere providentiae, non ut illos confirmet in impietate, sed ut hac sua bonitate illos ad poenitentiam adducat, ad Rom. 2, 4. Saepe vero freno et hamo coercet ipsos, ut ita eos convertat, Ps. 32, 9. Ies. 37, 29. Ex hac collatione multae quaestiones recte et expedite possunt explicari.... Optanda sunt etiam inimicis bona gratiae et gloriae, quibus nemo potest male uti, bona vero naturae et fortunae eatenus ipsis optanda sunt, quatenus ipsis salutaria sunt ad poenitentiam.

V. 45. Der Verpflichtungsgrund für eine solche Gesinnung — der geistreichste, welcher aufgestellt werden konnte. — Das Gute im Christen ist nichts Anderes, als das Abbild des Gutseyns Gottes, der wesentlichste Charakter der Sohnschaft ist die Wesensgleichheit mit dem Vater, s. oben S. 309.; daher υἱοί hier von einem Glossem durch ὅμοιοι erklärt. Gott nun sagt sich mit seiner Güte von keinem Wesen los, das er geschaffen hat Weish. 11, 24., daher bleibt auch für den Sohn Gottes noch in jedem Wesen etwas zurück, um dessentwillen es Gegenstand der Liebe ist, und darum äußert sich die Liebe des Kindes Gottes auch gegen seine und Gottes Feinde. Diese unendlich

Digitized by Google

tiefe und geistige Wahrheit wird von dem Erlöser auch hier wieder auf die populärste Weise dargestellt an derjenigen Wohlthat Gottes, an welcher das Allumfassende seiner Liebe am anschaulichsten offenbar wird und wofür das gemeine Volksbewußtseyn überall einen geöffneten Sinn hat. Das allumfassende milde Sonnenlicht, welches Allen auf gleiche Weise scheint (Sir. 42, 16.), die sich ihm nicht entziehen, und der fruchtbare Segen der Regenwolke (Ps. 147, 8.), welche sich weit hin über Länder erstreckend ohne Wahl ergießt*) — welch' ein schönes volksmäßiges Bild der Keinen ganz ausschließenden allumfassenden Liebe Gottes! Was hiebei zu beachten ist, um dieses Wort des Erlösers nicht einseitig und falsch aufzufassen, ist vorher S. 323. bemerkt worden. — Auf ähnliche Weise thut Paulus die Liebe Gottes gegen die Heiden dar A. G. 14, 17.

Ὅτι ist schon von der Vulg. und dem Syrer übersetzt worden: welcher — vermuthlich nur dem Sinne nach, aber ganz eigentlich als Relativ nach dem hebräischen כִּי nehmen ὅτι an dieser Stelle Kuinöl, Gratz, Bretschneider. Von Winer in der Ausgabe von Simonis Wörterbuche und von Fritzsche ist dagegen selbst der Relativgebrauch von כִּי bestritten worden, den Gesenius vertheidigt und der sich auch mit guten Gründen vertheidigen läßt. Daß jedoch das griechische ὅτι bei den Hellenisten irgendwo als Relativ gebraucht worden sei, ist durchaus zu bezweifeln, schon deshalb, weil der relative

*) Nicht bloß eine äußerliche, sondern eine wesenhafte Parallele bildet dasjenige, was Plutarch in seiner vortrefflichen Schrift de sera numinis vindicta c. 5. ausführt. Er beginnt damit: σκοπεῖτε πρῶτον, ὅτι κατὰ Πλάτωνα πάντων καλῶν ὁ θεὸς ἑαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος, τ. ἀνθρωπίνην ἀρετὴν, ἐκμοίωσιν οὖσαν ἀμωγήτως πρὸς αὐτὸν, ἐνδίδωσι τοῖς ἐπισθαι θεῷ δυναμένοις. Darauf zeigt er, in welcher Weise unsere ὀργή und τιμωρία an dem Bösen der Verfahrungsweise der Gottheit ähnlich seyn müsse. Diese Parallele mit unserem Ausspruche wird noch treffender, wenn man sich erinnert, wie nach der platonischen Stelle in der Republik im 8ten B. die Platoniker die Sonne selbst als das μίμημα θεοῦ darstellen, s. Wyttenb. zu Plut. de sera num. vind. ed. Lugd. Bat. p. 27.

Digitized by Google

relative Gebrauch des כִּי im Hebräischen der alten Zeit angehört. Hier wenigstens, wie auch C. 6, 5. ist es ohne Zweifel explicativ, wie sonst γάρ, s. Bornemann zu Xenoph. Cyrop. IV. 5. 11. — Ἀνατέλλειν ist hier transitiv gebraucht, und dies war die ursprüngliche Bedeutung von τέλλω = τελέω, τελέθω; τέλλομαι im Passivum existo, orior; jene transitive Bedeutung auch noch bei Homer und Pindar; nach dieser Zeit wird die intransitive herrschend; schon bei Herodot nur intransitiv. In der κοινή kehrt hier, wie in anderen Fällen, die transitive wieder; Diodorus Sicul. Histor. l. 17. c. 7. Philo, de nomin. mut. p. 1083. und in den LXX. Jes. 45, 8. 1 Mos. 3, 18. Nach antiker lebendiger Weltansicht wird die Naturerscheinung unmittelbar auf ihren Herrn als seine That zurückgeführt und nach derselben kindlich lebendigen Anschauung heißt die Sonne hier seine Sonne: τὸν ἥλιον αὐτοῦ. August.: solem suum i. e. quem ipse fecit atque constituit et a nullo aliquid sumsit, ut faceret. Auch βρέχει wird man hier, wo es besonders darauf ankommt, die unmittelbare Abhängigkeit der Segnungen der Natur von Gott dem Herrn darzustellen, am besten nicht impersonal nehmen, sondern Gott als Subject hinzudenken, vergl. C. 6, 26. 30. So verband der Hebräer, indem er מָטַר im Hiphil gebrauchte, dieses mit Jehova, wie auch noch Josephus gewöhnlich schreibt: ὕοντος τοῦ θεοῦ, νίφοντος τοῦ θεοῦ, z. B. Antiqu. I. c. 3. §. 5., s. Kypke zu dieser Stelle. So sagten auch die alten Griechen ὁ θεὸς ὕει, worüber sich Aristophanes nubes v. 367. lustig macht, und auch die alten Römer sagten: Iove tonante et fulgurante. Βρέχειν statt ὕειν wird von den Grammatikern, von Thomas M., Phrynichus als neu bezeichnet, und findet sich in der That vor Alexander bloß bei Dichtern, nachher in den LXX., bei Arrian, Polybius u. A., s. Triller zu Thomas M. ed. Bernardi, p. 171. Lobeck zu Phrynichus, S. 291.

V. 46. 47. Der Erlöser thut dar, wie niedrig der Standpunct einer solchen Liebe sei, welche nur die in Freundschaft Verbundenen wieder liebt. Ihr Quell ist der Egoismus,

Digitized by Google

man liebt in ihnen sich selbst, sie sind Erweiterung unseres eigenen Ichs. Φίλος und φιλέλιμος, nach alter Weltansicht, correlate Begriffe, Plato de republ. I. 334. B., vergl. den Dialog über die Freundschaft in Xenophons Memorabilien im 2ten B., C. 3. Solche Liebe, sagt der Erlöser, findet ihr auch bei denen, bei welchen ihr gar keine Religion vorauszusetzen pflegt, die also nur durch egoistische Instincte geleitet werden, bei Zöllnern und Heiden.

V. 46. und 47. bilden einen Parallelismus, in welchem wir die einzelnen sich entsprechenden Worte zu vergleichen haben. 1) Was zuerst ἀγαπᾶν und ἀσπάζεσθαι betrifft (einige codd. bei Wetstein haben für ἀσπάζεσθαι noch einmal ἀγαπᾶν), so fragt es sich, ob ἀσπάζεσθαι hier einen genauen Parallelismus bilde und so viel sei als: „liebreich, freundlich behandeln", wie schon Beza übersetzt hat: si complexi fueritis, und Luther, de Wette (der in der 2ten A. jedoch „grüßen" hat): „wenn ihr freundlich thut", und ebenso die neueren Lexicographen Bretschneider, Wahl, oder ob es einen ungenaueren Parallelismus bilde und in seiner eigentlichen Bedeutung zu fassen: „begrüßen", wie die Vulg., der Syrer, Ulphilas, Erasmus, Grotius. Der Gruß hat nämlich im Orient eine größere Bedeutsamkeit als bei uns. Noch jetzt wird in Aegypten und Syrien der Gruß السلام عليكم, der dem hebr. שָׁלוֹם לָכֶם entspricht, nur an Glaubensgenossen gerichtet (Faber, Beobacht. über den Orient II. S. 36. Rosenmüller, altes und neues Morgenland Th. V. S. 31.), vergl. Sir. 41, 20. Luc. 10, 5. 6. 2 Joh. 10. Sollte wohl aber Christus das Begrüßen der Feinde schlechthin als ein sittliches περισσόν, als etwas, was einen μισθός verdient, bezeichnet und dem ἀγαπᾶν geradezu coordinirt haben? Das wäre doch allzu λαοδογματικῶς gesprochen gewesen; Luc. 10, 5. 6. und 2 Joh. 10. kann nicht gebraucht werden, um dies wahrscheinlich zu machen. Unter diesen Umständen sind wir der Meinung, daß, wenn sich irgend die weitere Bedeutung von ἀσπάζεσθαι rechtfertigen läßt, die Annahme derselben den Vorzug verdient. Nun hat sich aber sehr früh die Bedeutung von ἀσπάζεσθαί τινα in die von φιλοφρονεῖσθαί τινα erweitert,

Digitized by Google

so daß ἀσπάζεσθαι selbst da, wo es bloß grüßen heißt, doch immer einen zärtlicheren Gruß bezeichnet als das bloße λέγειν χαίρειν, es ist dann = καταφιλεῖν, περιπλέκεσθαι, s. Fischer zu Aristoph. Plutus v. 324. Aus mehreren griech. Classikern, z. B. aus Plato (de Rep. V. 462.) und dem ihm nachahmenden Plutarch ist die häufige Verbindung von ἀγαπᾶν und ἀσπάζεσθαι mit einander als Formel bekannt. Stellen aus anderen Classikern der spätern und der frühern Zeit, wie auch aus Josephus und Philo s. bei Münthe, Palairet, Loesner zu unserer Stelle und Kypke zu Hebr. 11, 25. — 2) Entsprechen sich οἱ ἀγαπῶντες und οἱ ἀδελφοί, für welches letztere zahlreiche Autoritäten φίλοι haben, welches sich aber als Glossem verräth. „Volksgenossen" kann man hier unter ἀδελφοί wohl nicht, wenigstens nicht ausschließlich verstehen, es war ja V. 44. 45. von Beleidigern ganz allgemein die Rede gewesen, wie auch οἱ ἀγαπῶντες ganz allgemein ist; überdies waren wohl die Israeliten gegen jeden Glaubensgenossen schlechthin liebreich? Man nehme daher ἀδελφοί in dem weiten Umfange des hebräischen רֵעַ, welches Freunde und Verwandte, und dann auch Volksgenossen umfaßt, überhaupt diejenigen, welche in näherem Verhältnisse zu mir stehen, so daß es dem Sinne nach dann = φίλοι. — 3) Stehen sich gegenüber μισθὸν τινα ἔχειν, und περισσόν τι ποιεῖν; über μισθός im evangelischen Sinne s. oben zu V. 12. Das Präsens ἔχετε drücken viele Uebersetzungen durch das Futurum aus, wie auch cod. D. ἕξετε hat; es ist vielmehr so zu erklären, wie V. 12.: ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς (ἐστι) ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Τί περισσόν ist nicht comparativisch zu fassen = πλέον, so daß die in der Bedeutung des Wortes liegende Vergleichung hervorzuheben, und ἢ οἱ ἄλλοι zu ergänzen wäre, wie die Vulg., Beza, Grotius, Münthe u. A.; richtig schon Luther: „Was thut ihr Sonderliches", vgl. V. 20., Plut. verbindet gern ἴδιος und περιττός s. Wyttenb. T. I. 368. Einen groben Fehler hat Wilkins in seiner lateinischen Uebersetzung des koptischen N. T. hier gemacht, durch Verwechselung zweier ähnlicher koptischer Wörter übersetzt er: quid mali facitis, während der Kopte ganz mit dem Griechi-

Digitized by Google

schen übereinstimmt. — 4) Stehen sich gegenüber οἱ τελῶναι und οἱ ἐθνικοί, wovon die vorzüglicheren Autoritäten das erstere in V. 46., und das letztere in V. 47., andere das letztere in V. 46. und das erstere in V. 47. lesen. Es sind dies diejenigen beiden Menschenclassen, welche in den Augen des Pharisäers am tiefsten standen. Τελώνης, eigentlich = δημοσιώνης der Generalpächter der Zölle, im N. T. und sonst bei den Späteren auch die portitores und exactores, sonst οἱ δεκατῶναι, οἱ ἐκλογεῖς, οἱ ἐλλιμενισταί, bei Euthym. οἱ Φορολόγοι καὶ κομμερκιάριοι. (Auf den Unterschied hat besonders Fischer, aber früher auch namentlich Salmasius die Erklärer des N. T. aufmerksam gemacht.) Diese Menschenclasse war der Versuchung zur Rohheit und Unredlichkeit vorzugsweise ausgesetzt und wurde durch die Natur ihres Amtes dem Volke so verhaßt, daß sie auch bei den Griechen mit den schlechtesten Classen der Gesellschaft zusammengestellt werden. Artemidorus Oneirocr. IV. c. 59. sagt: „Dornen und Disteln im Traume gesehen gelten den τελώναις καὶ καπήλοις κ. λησταῖς κ. ζυγοκρούσταις, κ. παραλογισταῖς ἀνθρώποις... διὰ τὸ βίᾳ τὰ ἀλλότρια τῶν ἄλλων κ. μὴ βουλομένων ἀποσπᾶν. Pollux giebt im Onomasticum l. IX. c. 5. einen Catalogus von Scheltworten, mit denen man den τελώνης belegen kann. Dieser Catalogus fängt mit folgenden an: βαρὺς, φορτικὸς, ἄγχων, ληστεύων, ληΐζόμενος, παρεκλέγων, θαλάττης ἀγριώτερος, χειμῶνος βιαιότερος, καταδύων τοὺς καταχθέντας, ἀπάνθρωπος κτλ. *) Noch größer mußte die auf dem Zollgeschäft ruhende Schmach bei den Juden seyn, da der Zoll in der Zeit vor dem Tode des Herodes zum Theil, nachher aber ganz in die Kassen des fremden heidnischen Volkes der Römer floß. Ein Theil der Unterzöllner bestand nun auch aus Heiden; die Juden aber, welche sich zu diesem Geschäfte hergaben, erschienen als Tyrannenknechte und Feinde ihres eigenen Volkes. Auch im

*) Vieles hieher Gehörige hat Wetstein gesammelt; über das Zollwesen bei den Römern und in ihren Provinzen hat recht gründliche Untersuchungen Dr. Paulus zu Luc. 3, 12. im exegetischen Handbuche I. 315 ff.

Digitized by Google

Talmud kommen daher die Zöllner (מוֹכֵס von כָּסַס?) neben den לִיסְטִין Räubern vor; sie sind als Zeugen unzulässig; מוֹכֵס und רָשָׁע werden identisch gebraucht u. s. w. Im N. T. kommen τελῶναι und ἁμαρτωλοί verbunden vor Matth. 9, 11., wie auch Lukas in der Bergpredigt C. 6, 33. 34. statt τελῶναι und ἐθνικοί, das unbestimmtere ἁμαρτωλοί hat, Matth. 21, 32. sind τελῶναι und πόρναι verbunden, wie bei den Griechen τελῶναι und πορνοβοσκοί. In dem Munde des Erlösers den τελώνης und ἐθνικός schlechthin als Typus des groben Sünders gebraucht zu sehen (s. auch C. 6, 7. 32. 18, 17.), könnte nun etwas Anstößiges haben, man könnte meinen, daß dadurch der selbstgerechte Dünkel, mit welchem der Pharisäer auf diese Menschenclassen herabblickte, begünstigt wurde. An unserer Stelle ist dies am wenigsten der Fall, denn es wurde ja vielmehr jener Dünkel gedemüthigt, wenn man dem Pharisäer zeigte, seine Frömmigkeit sei von der der verachtetsten Menschenclasse nicht verschieden.*) Eher könnte jenes Bedenken in den nachfolgenden St. C. 6, 7. 32. begründet erscheinen; dort kommt es aber darauf an, ob nicht in der That die dort ausgesprochenen Vorwürfe gegen die Heiden vorzugsweise im religiösen Leben und der Weltansicht der Heiden als solcher begründet waren. Wie dem aber auch sei, wenn der Erlöser auf die herrschende Ansicht eingehend Zöllner und Heiden als ἁμαρτωλοί vorzugsweise bezeichnet, so müssen wir einerseits eingedenk seyn, daß auch würklich diese zwei Menschenclassen, im Ganzen betrachtet, vorzugsweise Gottentfremdet waren, und andererseits, daß der Erlöser durch das Verhältniß, in welches er sich selbst zu den Zöllnern setzte, und die Aussprüche, welche er über

*) Um inne zu werden, in welchem Grade das allgemeine Gefühl der Christenheit durch den Einfluß des Christenthums ein anderes als das des gebildeten Heiden geworden, erinnere man sich an das Gegenstück des Ausspruches Christi bei Hesiodus Op. et dies, v. 353.: Τὸν φιλέοντα φιλεῖν, κ. τῷ προσίοντι προσεῖναι, καὶ δόμεν ὅς κεν δῷ, καὶ μὴ δόμεν ὅς κεν μὴ δῷ, Δώτῃ μέν τις ἴδωκεν, ἀδώτῃ δ' οὔτις ἴδωκεν. Wie der Scholiast sagt, so hat schon Plutarch diese Verse dem Dichter um ihrer Illiberalität willen absprechen wollen.

Digitized by Google

die Aufnahme der Heiden ins Gottesreich that (Matth. 8, 11. 12. Luc. 13, 29.) hinlänglich zeigte, daß der selbstgerechte Pharisäer weiter vom Gottesreiche entfernt war, als sie.

V. 48. Wie das οὖν zeigt, zunächst eine Folgerung aus dem Vorhergehenden. „Da jene Art der Liebe ein bloßer Egoismus ist, so nehmet ihr (ὑμεῖς herausgestellt) vielmehr Gott zu eurem Vorbilde.“ Da indessen hier nicht ἐν τῇ ἀγαπῇ ὑμῶν hinzugesetzt ist, so müssen wir dem Satze eine noch umfassendere Bed. geben: „in diesem, wie in allen anderen Stücken.“ Hätte übrigens auch der Satz eine allgemeinere Form, so würde doch die Forderung einer gottähnlichen τελειότης in allen Stücken schon aus dem Verhältnisse der υἱότης (V. 45.) hervorgehen; so hatte der 9te V. das Friedenstiften als charakteristisches Kennzeichen der υἱότης bezeichnet. Mit Recht ist der Ausspruch als der erhabenste der christlichen Sittenlehre bewundert worden. *) Nach Lukas ist der Ausdruck

*) Um diese Erhabenheit darin zu finden, muß man ihn indessen nicht bloß von seiner formalen Seite auffassen. Sehen wir nur auf die formale Beschaffenheit, so findet sich auch bei Pythagoras und bei Plato das ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (vergl. über den Begriff nach platonischer Ansicht Creuzer zu Plotin, de pulcritudine, p. 288 ff.) und bei den Stoikern das ἕπεσθαι τῷ λόγῳ καὶ τῷ θεῷ (Arrian. I. 20.). Zu der Einsicht, daß das Höhere und Höchste maaßgebend ist für das Niedrigere, gelangt wohl der Nachdenkende leicht. Darauf vielmehr kommt es an, wie ist das Höchste beschaffen, welches dem Menschengeiste sein Maaß giebt, und auf welche Weise wird der Menschengeist sein Ebenbild? Ganz richtig sagt nach Xenophanes des Eleaten Vorgange unser Dichter: „in seinen Göttern malet der Mensch sich“ und „als die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher.“ Hat der Mensch Gott zu sich herabgezogen, so will es nicht viel sagen, wenn er sich wieder zu ihm erhebt. Im Evangelium dagegen wird von der Gottheit uns verkündet, was keiner wissen kann, als der in des Vaters Schooß gelegen Joh. 1, 18. Und was die Art der ὁμοίωσις mit jenem πατὴρ ἐπουράνιος betrifft, so ist es weder eine platonische ὁμοίωσις κατὰ τὸ δυνατόν, nach welcher das Urbild im Abbilde nur zerrissen erscheint — noch auch ein äußer-

Digitized by Google

beschränkter: γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστί, welches allein auf Feindesliebe sich bezieht. — Das Futurum ἔσεσθε imperativisch wie C. 6, 5., s. Winer Gramm. S. 259. Τέλειος, im Hebr. תָּמִים, so viel wie ἄμωμος, mit welchem es, wenn von den Opfern die Rede, vertauscht wird, ist im Hebräischen häufig Bezeichnung von Menschen; von Gott und Gottes Handeln kommt es seltener vor 2 Sam. 22, 26. 5 Mos. 32, 4. 2 Sam. 22, 31. Weder von dem Menschen noch von Gott gebraucht, hat das Wort eine so allgemeine Bedeutung, wie unser vollkommen;

---

liches Nachbilden auf eigene Hand, wie die Stoiker es lehren, durch welches der Menschengeist ein ebenbürtiger amicus deorum (Seneca) wird, sondern vollkommen erscheint das Urbild im Abbilde und zwar dadurch, daß jenes in dieses sich hineinbildet, wie der Vater in den von ihm gezeugten Sohn, vergl. S. 109. und 309. Will man den materialen Unterschied zwischen dem nach platonischer ὁμοίωσις gestalteten Menschengeiste und dem nach christlicher inne werden, so vergleiche man das Ideal platonischer Menschheit in seinem Staate und das Ideal christlicher Menschheit in der βασιλεία τοῦ Χριστοῦ. — Die Göttinger theol. Facultät hat die schönen Preisaufgaben gestellt, die platonische und stoische Moral mit der christlichen zu vergleichen. Sehr zu bedauern ist es aber, daß diese schönen Aufgaben von jungen Theologen beantwortet sind, bei denen man noch viel mehr den Mangel an Einsicht in die christliche Lehre, als in die betreffenden philosophischen Systeme zu beklagen hat, s. Grotefend, doctrina Platonis ethica cum christiana comparata. Gott. 1820. Klippel, doctrina Stoicorum ethica atque christiana, 1823. Meyer, doctrina Stoicorum ethica cum christiana comparata, 1823. Freilich ließ sich wohl nichts Befriedigendes von Bearbeitern erwarten, von denen z. B. der letztere — welcher übrigens dem ersteren um vieles vorzuziehen — S. XII. der Vorrede von seines Lehrers Stäudlins Geschichte der Moralphilosophie (Hannov. 1823.) glaubte sagen zu müssen: instar omnium auxiliorum sufficere potuisset opus hoc perfectissimum, während wohl kaum ein philosophisch geschichtliches Werk gedacht werden kann, welches so ungeheure Mängel hat, und bei welchem man unwillkürlich mehr als bei jedem andern an Jean Pauls Wort über Excerpte erinnert wird.

Digitized by Google

es bezieht sich überall auf sittliche Vollkommenheit und ist sonach = ἅγιος, δίκαιος Matth. 19, 21. Röm. 12, 2. Kol. 1, 28. Jak. 3, 2. Schon nach diesem Sprachgebrauche werden wir also sagen müssen, nicht das sei der Sinn dieser Aufforderung Christi, nach göttlicher Allwissenheit und Allmacht, sondern nach göttlicher Heiligkeit zu streben. Hier entstand nun die Frage, ob die Heiligkeit Gottes dem Menschen erreichbar sei? Die Interpreten haben ohne Ausnahme bemerkt, ὥσπερ oder ὡς, welches einige patres lesen, bezeichne nicht die aequalitas, sondern die similitudo, nicht die Gleichheit dem Maaße, sondern der Art nach. *) Daß die Vergleichung, welche ὡς angiebt, würklich in der Regel so aufzufassen sei, darüber vergleiche die Anmerk. zu C. 6, 12. Unser Ausspruch wäre demnach gleich 1 Joh. 1, 7.: ἐὰν ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν, ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, und 1 Petr. 1, 15.: κατὰ τὸν καλέσαντα ἡμᾶς ἅγιον, καὶ αὐτοὶ ἅγιοι γενήθητε; daß hier bei Petrus keine Gleichheit des Grades, sondern der Art angegeben werden soll, zeigt noch deutlicher V. 16., wo das causale ὅτι steht: ἅγιοι γένεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιός εἰμι. Es darf nun aber diese Beschränkung auf Gleichheit der Art nicht mißverstanden werden. Es findet hier Aehnlichkeit und nicht Gleichheit Statt, insofern jedes der verschiedenen Glieder des σῶμα τοῦ Χριστοῦ nur in einer begrenzten, ihm von Gott angewiesenen Sphäre das εἰκὼν Gottes realisiren kann; es findet aber Gleichheit und nicht bloß Aehnlichkeit Statt, insofern in dieser von Gott angewiesenen Sphäre der Wille Gottes nicht partiell, sondern absolut erfüllt wird, wie Christus von sich sagt Joh. 8, 29., und wie Paulus 1 Thess. 5, 23. sagt: αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς.

*) Auch die christl. patres fügen daher wie Plato der Angabe, daß die ὁμοίωσις θεοῦ das Ziel des Christen sei, das beschränkende κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἀνθρώπου φύσει bei, Gregor Nyss. Orat. I. in Gen. 1, 26. Opp. T. I. 150., vergl. Suicer Observat. sacrae. Tiguri 1665. p. 239.

Digitized by Google

Cap. VI.

Warnung vor heuchlerischer Ausübung dreier Hauptäußerungen der Gerechtigkeit. V. 1—18.

V. 1. Nachdem der Erlöser den Umfang der Gesetzerfüllung gezeigt hat, die seinem Jünger zukommt (C. 5, 20.), zeigt er hier zuvörderst die Art der Ausübung derselben in Bezug auf diejenigen drei Arten von guten Werken, an deren Ausübung sich vorzugsweise der Dünkel pharisäischer Frömmigkeit knüpfte und welche auch die römische Kirche vorzugsweise unter dem Namen der guten Werke begreift — Almosen, Gebet und Fasten. *) Der Grundgedanke der Vorschrift des Herrn über

*) Ueber die Schätzung der Almosen bei den späteren Juden s. Cramer Moral der Apokr. in Keil und Tzschirners Analekten II. 83., Bertholdt zu Dan. 4, 24. Otho, lexicon Rabb. p. 164. Buxtorf, florilegium hebr. p. 88. Joh. Gottl. Carpzov, de eleemosynis Iudaeor. Lips. 1728. Im hierosol. Dialect hießen sie schlechthin צְדָקָה (Buxtorf, lex. talmud. s. h. v.). Man hatte die Sentenzen: „die Almosen sind das Salz des Reichthums" — „Wie einst der Altar durch die Opfer, so sühnt jetzt der Tisch eines Jedweden durch Almosen" — „Das Gebet ist eine Wurfschaufel, denn wie diese das Getraide herumwirft, so jene Gottes Zorn" — „Almosen und Wohlthätigkeit ist Erfüllung des ganzen Gesetzes" u. s. w. Danach wird man sich nicht wundern können, wenn die Mildthätigkeit unter diesem Volke so groß war und ist, daß Pestalozzi selbst noch in Bezug auf unsere Zeit zu sagen pflegte, die mosaische Religion wecke dieselbe mehr als die christliche. Schon Julian stellte seinen Heiden die Juden (aber auch die Christen) darin

Digitized by Google

die Ausübung dieser drei Stücke ist: das Motiv sei nicht die Rücksicht auf die Menschen, sondern auf den unsichtbaren himmlischen Vater.

Die Auffassung der ersten Worte ist streitig und wird zum Theil durch die Lesart bedingt. Eine sehr bedeutende, ja überwiegende Anzahl von Autoritäten (fast alle aus dem Orient) liest ἐλεημοσύνην statt δικαιοσύνην, an welches erstere sich unter den Kritikern Erasmus, Whitby, Wetstein, Matthäi angeschlossen haben. Dagegen hat cod. Vat. u. Cantabr., die sonst sich einander entgegen zu stehen pflegen, die Itala (mit Ausnahme des — nicht ganz zuverlässigen — cod. Brix.), Vulg., hieros.-syr. Uebersetzung, *) Isidorus Pel. und

---

als Muster auf, vergl. auch Basnage, hist. des Juifs (2te A. 1716.) T. VI. p. 408 ff. — Ueber den Werth des Gebetes s. Cramer a. a. O. Buxtorf, floril. p. 280. Selig, der Jude, Th. I. S. 76 ff.; in Bezug darauf hatten sie die Sentenzen: „das Gebet ist die größte aller Tugenden, größer als die Opfer nach Jes. 1, 11." „Alle Welt und ganz Israel hängt von unserm Gebet ab, und könnten sonst nicht bestehen. Viel tausend Engel haben das Amt, Israels Gebet anzunehmen." — „Das Gebet ist eine Wurfschaufel u. s. w." Die heutigen Juden gründen auf den bildlichen Ausdruck Hos. 14, 3.: נְשַׁלְּמָה פָרִים שְׂפָתֵינוּ ihren Trost, daß die Gebete jetzt Stellvertretung für den ganzen Opfercultus sind. — Ueber die Bedeutsamkeit des Fastens s. Buxtorf, Synagoga Iudaica, c. XXX. Basnage, Hist. des Juifs, T. VI. p. 407. Im Ganzen steht aber den Juden der Werth des Fastens um vieles unter dem des Almosens und Gebetes; insofern findet in der Ordnung, in welcher Christus Almosen, Gebet, Fasten anführt, eine Stufenfolge Statt.

*) Die Peschito hat nicht — wie Olearius und auch Simon, krit. Hist. der Uebers. des N. T. II. 57. in einer Stelle angiebt, ohne daß Semler es verbessert — ܙܕܩܬܟ iustitia vestra, sondern ܙܕܘܬܟ eleemosynae vestrae. Richtig bemerkt Dr. Paulus, die Peschito habe auch so übersetzen können, wenn sie δικαιοσύνη las und zähle daher nicht unter den Autoritäten für ἐλεημοσύνη. Dagegen hat die Philox. offenbar ἐλεημοσύνη gelesen; ihrem Charakter der Wörtlichkeit getreu übersetzt sie

Digitized by Google

die lateinischen Väter δικαιοσύνη, und an sie schon früher Bengel, Mill und nach Griesbachs Untersuchungen in dem commentar. crit. p. 60 ff. die neueren Commentatoren und Editoren, Knapp, Paulus, Fritzsche, Lachmann sich angeschlossen. Entscheidend für diese Lesart ist allerdings — von anderen Gründen abgesehen — schon der Grund, daß sich nicht begreifen ließe, wie das den christlichen Griechen so geläufige ἐλεημοσύνη mit δικαιοσύνη vertauscht seyn sollte; dagegen aber lag es sehr nahe, δικαιοσύνη, welches nach hebraisirendem Sprachgebrauche den Sinn von ἐλεημοσύνη hatte, mit diesem zu vertauschen. Lesen wir ἐλεημοσύνη, so beginnt die Warnung des Erlösers sofort mit der ersten Classe jener guten Werke — lesen wir δικαιοσύνη, so ist der Sinn zweifelhaft, da, wie eben gesagt, δικαιοσύνη eben so viel seyn könnte, als ἐλεημοσύνη, da es aber auch hier die allgemeine Bedeutung Gerechtigkeit haben kann. Daß צְדָקָה bei den Talmudisten die Bedeutung Almosen hat, zeigt jede Seite bei ihnen; ob aber im A. T. diese Bedeutung oder auch nur die dazu den Uebergang bildende „Güte, Milde", vorkomme, ist streitig gewesen. An zehn Stellen wird צְדָקָה schon von den LXX. mit ἐλεημοσύνη übersetzt, an drei Stellen mit ἔλεος; ebenso erklären die griechischen Kirchenväter an mehreren Stellen des A. u. N. T. (namentlich Röm. 3, 25.) δικαιοσύνη durch „Güte"; eben diese Bedeutung vindicirten besonders für das A. T., aber auch für das N. T., Grotius, Drusius, de Dieu, unter dem Widerspruche vieler Anderen, welche fürchteten, daß auf diese Weise den Socinianern in die Hände gearbeitet würde, welche den Begriff der Strafgerechtigkeit geradezu in den der Liebe auflösten. Eine sehr gründliche Untersuchung stellte Vitringa an de synag. vetere l. III. P. 1. c. 12.; sein Resultat war, daß zur Gerechtigkeit auch die Billigkeit gehöre, welche sich dann auch im Verhältniß zum Sünder

---

ܡܪܚܡܢܘܬܐ misericordia, wozu die Randglosse bemerkt, der gewöhnliche Ausdruck sei ܙܕܩܬܐ, s. Storr im Repert. für bibl. und morg. Litt. Th. X. S. 20.

Digitized by Google

als Güte, Gnade manifestire. Schon nach Ciceros Definition der iustitia ist die Güte in derselben mit enthalten, de finib. l. V. c. 23.; quae animi affectio suum cuique tribuens, atque hanc quam dico societatem coniunctionis humanae munifice et aeque tuens iustitia dicitur, cui adiunctae sunt pietas, bonitas, liberalitas etc. Atque haec ita iustitiae propria sunt, ut sint virtutum reliquarum communia. Terenz: heaut. act. 4. scen. 1. v. 33.: nunc hoc te obsecro, quanto tuo est animus natu gravior, ignoscentior, ut meae stultitiae in iustitia tua sit aliquid praesidii. Vgl. Bremi zu Corn. Repos Vitae, p. 65. Einen scharfsinnigen Gegner erhielt Vitringa an Gottl. Carpzov in dessen oben angef. trefflichen Dissertation de eleemosynis Iudaeorum; derselbe schloß sich an eine Abhandlung von Herm. Reiners an, welche sich im 3ten fasc. class. VI. der biblioth. historic.-philolog. (Amstel. 1723) findet: de vocum iusti et iustitiae multiplici sensu in quibusdam scripturae locis usurpatis [?] de Deo et hominibus. Reiners bestritt an allen Stellen des A. u. N. T. die Bedeutung: Güte. Von dieser Strenge sind die neueren Lexicographen sehr zurückgekommen. Gesenius im gr. Wörterbuche von 1812. giebt bei צְדָקָה unvermittelt als verschiedene Bedeutungen: „richterliche Gerechtigkeit, Verdienst, Güte, Wohlthat, Glück“ und für Dan. 4, 24., nach Bertholdts Vorgange, die Bedeutung: „Almosen“. Um vieles besser ist die Bearbeitung des Artikels bei Winer s. v. צְדָקָה „צְדָקָה, צֶדֶק. Das Richtige hat gewiß schon Vitringa gesehen: die Rechtschaffenheit muß sich auch als Wohlthätigkeit offenbaren, und die Wohlthätigkeit concret gefaßt sind die Almosen. So hat denn das Wort auch im Arabischen (صدقة), Syrischen und Samaritanischen (Gesenius carmina Samarit. 2. 17. 18.) die Bedeutung „Almosen“ erhalten. So ist ja auch das deutsche Almosen nichts anderes, als das griechische ἐλεημοσύνη, schon im Gothischen bei Ulphilas armajon. Gerade auf dieselbe Weise entstanden in den neueren Sprachen aus charitas die Formeln: faire la charité, far la carità, hacer la caridad. In der Stelle 2 Kor. 9, 9. nahm Paulus

Digitized by Google

δικαιοσύνη nicht = Almosen, sondern = Mildthätigkeit, wie V. 10. zeigt; ein ähnliches Uebergehen des abstr. in den concreten Begriff Almosen findet bei κοινωνία Statt, auch bei χάρις und εὐλογία 2 Kor. 8, 4. 9, 5. Die Bedeutung Almosen dürfte indeß im A. T. noch nicht vorkommen; man gründete sich auf Dan. 4, 24., wo aber Bened. Michaelis nachwies, daß sie unpassend sei, und auch Winer und Hävernick (Commentar zu Daniel S. 158.) die allgemeinere Bedeutung honestatis studium vorziehen. Dagegen findet sie sich wohl in Tob. 14, 10. 11. 12, 8. 9. — Nach Drusius Meinung reicht nun schon die sehr weite Verbreitung der Bedeutung Almosen zur Zeit Christi hin, eben diese Bedeutung an unserer Stelle dem Worte zu vindiciren. Allein ganz richtig sagt Wetstein: wie wäre es denn gekommen, daß Matthäus nachher dreimal die Almosen ἐλεημοσύνη benannt hätte, und gerade hier mit einem andern Worte? Liest man δικαιοσύνη, so kann es kaum zweifelhaft seyn, daß es hier im Allgemeinen Gerechtigkeit bedeutet und daß das οὖν nachher den Uebergang zu den verschiedenen species anzeigt, wie dies schon August. annahm, Erasmus in der Paraphr., Beza, Grotius, Bengel, insbesondere Olearius observ. in Matth. Obs. XVIII. und Fischer de vitiis lex. N. T., prolusio XXII. 517.; man vergl. ἐργάζεσθαι und ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην A. G. 10, 35. 1 Joh. 2, 29. Hebr. 11, 33. Wenn Wetstein einwendet, daß man alsdann nur erwarten würde ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην ohne Pronomen, so ist zu erwiedern, daß ja die Sache auf zwiefache Weise gedacht werden konnte, es konnte auf die bestimmte gerade von den Jüngern des Herrn auszuübende Gerechtigkeit hingewiesen werden, auf eben die, von der es C. 5, 20. heißt ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν. vergl. z. B. das Pronomen in 1 Mos. 20, 13.: זֶה חַסְדֵּךְ אֲשֶׁר תַּעֲשִׂי עִמָּדִי (deine Gnade, d. i. die ich von dir erwarte). — Die Construction von θεαθῆναι αὐτοῖς ist die passivische s. oben S. 158.; das Verbum θεᾶσθαι, bekanntlich von βλέπειν und ὁρᾶν verschieden, bei Ammonius (ed. Valckenar p. 30.): θεᾶσθαι, τὸ ὁρᾶν τι τῶν τεχνικῶς γινομένων, οἷον πάλην, παγκράτιον, γραφήν; vergl. Titt-

Digitized by Google

mann de synon. N. T. p. 111 ff. Περός Bezeichnung des Endzweckes, s. S. 210., vergl. den Gegensatz C. 5, 16. Es ist also hier von einem θεατρίζειν τὴν ἀρετὴν αὐτοῦ die Rede, wie denn auch der hypocrita eigentlich der Schauspieler ist *) — im Lateinischen mores personati. — Ueber μισθός s. zu C. 5, 12., statt οὐκ ἔχειν nachher V. 5. 16. ἀπέχειν u. m. s. Das Präsens ἔχετε nicht statt ἔξετε, sondern es ist ἀπεκαίμενον hinzuzudenken, s. zu C. 5, 12. 46.

a) Warnung vor heuchlerischer Ausübung der Wohlthätigkeit. V. 2—4.

V. 2. Οὖν Folgerung der besonderen Vorschrift aus der V. 1. gegebenen allgemeinen. — Es kommt hier auf den Sinn der Formel σαλπίζειν ἔμπροσθέν τινος an. Am nächsten liegt es, bei der eigentlichen Bedeutung des Wortes stehen zu bleiben, sobald sie sich irgend rechtfertigen läßt. Man müßte dann annehmen, daß heuchlerische Werkheilige würklich durch Blasinstrumente, die entweder sie selbst oder Andere in ihrem Dienste gebrauchten, die Armen zusammenzurufen pflegten, um auf diese Weise die öffentliche Aufmerksamkeit auf ihre Wohlthaten zu richten. So Nik. Lyra, Calvin, Chemnitz, Wolf, Wolle **), Moldenhauer, Paulus, Henneberg. Ein prahlerisches theatralisches Benehmen liegt ganz im Character jener Menschenclasse. Indeß ließe sich allerdings, was auch Iken bemerkt, einwenden, daß in diesem Falle das Streben nach dem καύχημα vor den Menschen zu handgreiflich gewesen wäre, und daß sie sonst ihre schlechten Motive besser zu verdecken wußten. So wird z. B. von dem

*) Der Merkwürdigkeit wegen stehe folgende Note von Nik. Lyra über das Wort hier: hypocrita dicitur ab hypos quod est sub et crisis aurum, quia sub auro vel sub honestate exterioris conversationis habet absconditum plumbum falsitatis.

**) Dieser in einer dem Vitringaschen Werke de synagoga vet. vorangeschickten Dissertation de usu et abusu syn. vet. in interpret. N. T. — Schon Euthymius bemerkt: φασὶ δέ τινες, ὅτι ὑποκριτικὸ τότε διὰ σάλπιγγος συνεκάλουν τοὺς δεομένους.

Digitized by Google

R. Abba, welcher als ein Muster für die Wohlthätigen aufgestellt wird, im Talmud erzählt, daß er, um die Armen nicht zu beschämen, sich einen offenen Sack mit Almosen auf den Rücken gebunden habe, damit die Armen unbemerkt herausnehmen könnten, was sie wollten (Wagenseil excerpt. Gemar. in Sota p. 98.). Hier weiß sich trotz des theatralischen Gepränges die Eitelkeit doch recht gut hinter einen Vorhang zu verstecken. Indeß dieser Einwand will weniger sagen, sobald uns einmal Angaben vorlägen, daß jene Scheinheiligen auf eine so plumpe Weise ihr Streben nach Ehre bei den Menschen kund gegeben hätten. Allein diese finden sich nicht. Der fleißige Lightfoot sagt: non inveni, quaesiverim licet multum serioque, vel minimum tubae vestigium in praestandis eleemosynis; a doctioribus libentissime hoc discerem. Hiezu kommt — sobald wir συναγωγαί von den Synagogen verstehen — noch ein Umstand, daß man sich nämlich auf keine Weise ein Zusammenblasen der Armen ἐν ταῖς συναγωγαῖς denken kann. Dasselbe müßte ja, wenn es der Willkür jedes einzelnen werktheiligen Pharisäers überlassen war, nothwendig die größte Störung in den Gottesdienst gebracht haben. Es fand aber auch, wenn wir irgend den Berichten der Talmudisten Glauben schenken dürfen, eine bestimmte Norm für das Almosengeben in den Synagogen Statt. Es wurden nämlich dieselben vor dem Beginn der Gebete in die קוּפָּה oder Almosenbüchse gethan, in späteren Zeiten bei ganz besonderen Fällen auch durch Aufruf in der Synagoge an den Synagogendiener abgeliefert (s. Lightfoot und genauer noch mit Berichtigungen Vitringa in s. synag. vetere). Auch von dieser Seite aus hat es daher wenig Wahrscheinlichkeit, daß Christus von einem eigentlichen Zusammentrompeten der Armen gesprochen haben sollte. So bleibt denn also nichts übrig, als den Ausdruck bildlich zu fassen, wie dieses schon von Chrysostomus, dem auctor op. imperf., Theodoret, Hieronymus (wie es scheint), Beza und den meisten Neueren geschehen ist. Chrysostomus: οὐχ ὅτι σάλπιγγας εἶχον ἐκεῖνοι, ἀλλὰ τὴν πολλὴν ἐπιδεῖξαι βούλεται μανίαν, τῇ λέξει τῆς μεταφορᾶς ταύτης κωμῳδῶν ταύτῃ καὶ ἐκπομπεύων αὐτούς. Theo-

Digitized by Google

doret in Ps. 98, 6. (Opp. I. 1303.): σάλπιγγα πολλάκις τὴν βοὴν ἡ θεία καλεῖ γραφή, dann ſagt er von unſerem Ausſpruche: ἀντὶ τοῦ, μὴ κηρύξῃς, μηδὲ δήλην ἅπασι κατάστησης· ἵνα μὴ τῇ κενῇ δόξῃ τὸν τῆς φιλανθρωπίας λυμήνῃ καρπόν. Freilich läßt ſich aus dem Rabbiniſchen kein proverbialiſcher Ausdruck dieſer Art nachweiſen, was zur Begründung dieſer Erklärung ſehr wünſchenswerth ſeyn würde, indeſſen finden ſich doch, wiewohl auch nur ſpärlich, Spuren davon bei den Griechen und Lateinern, im kirchlichen Sprachgebrauche der erſten Zeit, wo jedoch die Auffaſſung unſerer Stelle einen Einfluß ausgeübt haben mag, und beſonders in den neueren Sprachen. Cicero fil. ad Tiron. epp. ad diversos l. XVI. ep. 21.: quare, quod polliceris, te buccinatorem fore existimationis meae, wozu Manutius: qui quasi buccina canens divulgas laudes meas, und bemerkt, daß Cicero der Vater in der Rede pro Archia ſtatt deſſen praeco geſagt habe. Prudent., contra Symm. l. II. v. 68.: talia principibus dicta interfantibus, ille persequitur, magnisque tubam concentibus inflat. (Eine aus dem Rhetor Sidonius in ſ. ep. l. IV. ep. 3. von Einigen angeführte Stelle gehört nicht hieher, überdies iſt die Lesart verdorben). Achilles Tatius l. VIII. p. 507.: αὕτη δὲ οὐχ ὑπὸ σάλπιγγι μόνον ἀλλὰ καὶ κήρυκι μοιχεύεται. Demoſthenes I. contra Aristogit. ed. Reiske, T. I. 797.: καὶ ἃ τῶν ἄλλων τῶν ἠτυχηκότων ἕκαστος ἀφοφητὶ ποιεῖ, ταῦθ' οὗτος μονονοὺ κώδωνας ἐξαψάμενος διαπράττεται. Hieronymus ep. XXII. ad Eustoch. c. 32., wo er die verdorbenen Sitten der Chriſten ſeiner Zeit ſchildert: quum manum egenti porrexerint, buccinant. Quum ad agapen vocaverint, praeco conducitur. Vidi nuper (nomen taceo, ne satyram putes) nobilissimam mulierum Romanarum in basilica beati Petri, semiviris antecedentibus, propria manu, quo religiosior putaretur, singulos nummos dispertire pauperibus, vergl. dial. c. Pelag. l. II. c. 10: ad largiendum frustum panis et binos nummulos praeco conducitur, et extendentes manum huc illucque circumspicimus, quae si nullus viderit con-

Digitized by Google

contractior fit. Esto unus de mille inveniatur, qui ista non faciat.*) Constit. apost. l. 3. c. 14. heißt es unter der Aufschrift: ὅτι οὐ δεῖ κομπάζειν von den Wittwen: ἡ μέντοι εὖ ποιοῦσα ἀποκρυψάτω τὸ οἰκεῖον ὄνομα, ὡς σοφὴ, μὴ σαλπίζουσα ἔμπροσθεν αὐτῆς. Von Basilius führt Grotius den Ausspruch an: τῆς εὐποιΐας σαλπιζομένης ὄφελος οὐδέν. Was die neueren Sprachen betrifft, so haben wir im Deutschen die Redensart ausposaunen und an die große Glocke schlagen, im Englischen to sound ones own trumpet, to trumpet forth, im Französischen und Italienischen faire quelque chose tambour battant, trompetter, trompetar, bucinar. — Ist nun σαλπίζειν uneigentlich zu fassen, so ist das Verbum auch nicht von der Veranstaltung, von dem Thunlassen zu verstehen (so gerade mit σαλπίζειν 1 Sam. 13, 3.), wie auch noch Winer (Gramm. 2te A. S. 103.), Alt, Gramm. N. T. p. 106., sondern von der eigenen That. Das ἔμπροσθέν σου ist malerisch — die Posaune mit ihrem Schalle geht der Person voran.

Nachdem wir so diejenige Erklärung des Ausdrucks, welche uns als die nachweislichste erscheint, angegeben haben, bleibt uns nur noch übrig, zwei andere Erklärungen zu erwähnen, welche zwar im Verhältniß zu den angegebenen beiden völlig der Wahrscheinlichkeit ermangeln, aber doch ingeniös sind. Die eine wurde von dem gelehrten Leidenschen Professor Stephan le Moyne in s. Notae in varia sacra. Lugd. Bat. 1685. T. II. p. 73. gelegentlich vorgetragen. Nach ihm soll Christus hier an die Gewohnheit der Scheinheiligen denken, welche die Almosen, die sie in die שׁוֹפָרוֹת — so wurden wegen der Aehnlichkeit der Form mit Posaunen (sie waren nämlich oben eng und unten weit, damit das Geld nicht wieder herausgenommen werden könnte, s. eine Abbildung in Reland de spoliis templi Hierosol. Trai. ad Rhen. 1716. p. 126.) jene

*) Julian, Oratio III. p. 103. Spanh.: χρήματα μὲν γὰρ εἰς τὸ ἐμφανὲς διδόναι καὶ περιβλέπειν, ὅπως ὅτι πλεῖστοι τὸ δοθὲν εἰσονται, πρὸς ἀνδρὸς ἀπειροκάλου.

Digitized by Google

dreizehn γαζοφυλάκια genannt, in welche man die Beisteuer zum Tempel warf — auf eine solche Weise hineinwerfen, daß der Klang den Beitrag bemerklich machte. Dieser Auffassung sind Hottinger, Deyling (observ. sacr. III. 175.), Schöttgen beigetreten. Gegen sie ist mancherlei einzuwenden. Einmal, so viel wir wissen, war שׁוֹפָרוֹת nur der Name der zu den Tempelabgaben bestimmten Gefäße, wogegen die Armenbüchse den Namen קוּפָּה führte, und von der Form dieser ist nichts bekannt; sodann läßt sich nicht begreifen, wie mit Hülfe jener Form der שׁוֹפָרוֹת das Bemühen der Geber einem Geldstücke einen stärkern Klang hätte mittheilen können, als einem anderen; waren es Posaunen, die mit der breiten Oeffnung an dem Boden befestigt waren, so mußte Ein Geldstück so stark klingen, wie das andere. Ferner, die Benennung σαλπίζειν wäre für jenes Tönen (tinnire) sehr unpassend gewesen, man würde vielmehr κροτεῖν, κροτοθορυβεῖν oder ἠχεῖν erwartet haben = צָלַל 1 Sam. 3, 11. 2 Kön. 21, 12. Endlich ist dagegen, daß sich dies doch nur auf die συναγωγαί und nicht auf die ῥύμαι anwenden ließe. — Mehr Empfehlendes hat die Erklärung, welche zuerst der in allen seinen Abhandlungen überaus gelehrte und gründliche Iken aufstellte in dissert. XXI. des 1sten Bandes seiner dissertt. philol.-theologicae, an den sich Michaelis in den Anmerk. zu dieser Stelle und Christ. Fr. Schulz in seinen Anmerk. zu Michaelis anschlossen. Iken erläutert mit Gelehrsamkeit, wie bei den Alten die Diener der Isis und Kybele, Becken schlagend, Almosen forderten und ebenso nach den Reisebeschreibern persische und indische Mönche, womit zu vergl. Jahns Archäologie I. 2. 340. Rosenmüller altes und neues Morgenl. Th. V. S. 33. Wenn man nun σαλπίζειν transitiv nähme, ne patiaris tuba cani, so ergäbe sich die Ermahnung, nicht aus Ostentation zuzulassen, daß die Armen auf eine so geräuschvolle Weise die Almosen forderten. Gegen diese Erklärung spricht indeß 1) das aufrichtige Geständniß Ikens, nicht zeigen zu können, daß bei den Hebräern diese Sitte Statt fand: ingenue fateor, me, licet non vulgari studio hanc in rem inquisiverim, quin et alios sive Christianos,

Digitized by Google

sive Iudaeos sedulo consuluerim, nihil hactenus certi invenire potuisse. Jedoch stützt er sich nachher auf die schon von Lightfoot beigebrachte Stelle aus der Jerusal. Gemara des cod. Demai fol. 23, 2., wo es heißt, daß die Almosensammler (מכריזין) am Festtage nicht auf die Weise ausrufen, wie an anderen Tagen; hieraus, meint er, gehe doch hervor, daß nicht die Almosengebenden, sondern die Almosennehmenden sich der σάλπιγξ bedient haben. Allein einmal ist hier nicht von den Armen die Rede, sondern von den öffentlich bestellten Almosensammlern, denen das הכרזה aufgetragen war, und dann ist es sehr die Frage, ob dieses הכרזה mit Posaunenschall verbunden war, wie Iken annimmt. 2) Ist jenes Musiciren der Armen (Michaelis sagt: „hielte Christus die Rede unter uns, so würde er sagen: laß nicht vor der Thür singen") im Orient nicht etwas von den Almosengebern Veranstaltetes, sondern Freiwilliges, so daß Christus nicht sagen konnte: ne curato buccina cani, sondern hätte sagen müssen: κώλυε τοὺς σαλπιζομένους. 3) Hat auch diese Erklärung nur ihre Anwendung ἐν ταῖς ῥύμαις, aber nicht ἐν ταῖς συναγωγαῖς. — Συναγωγή ist indessen hier nicht von Allen in der Bedeutung Synagoge genommen worden, sondern schon Erasmus und Grotius, nachher Elsner, Wolf, Kuinöl u. s. w. nehmen es in der Bedeutung conciliabula, circuli hominum, und man hat entweder an Gesellschaften oder an die größeren sich auf den Straßen sammelnden Menschenhaufen gedacht. Allein sollte wohl ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις hier in einem andern Sinne stehen, als im 5ten V. ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν? Wenngleich nun auch dort Mehrere es von zusammengelaufenen Volkshaufen oder Gesellschaften verstehen, so dürfte man doch dort noch weniger als hier Anstand nehmen, die Bedeutung Synagoge für die einzig richtige zu halten. Dazu kommt noch, daß, wenn von den Volkshaufen auf den Straßen die Rede wäre (falls dafür überhaupt das Wort συναγωγή und nicht ὄχλος gebraucht worden wäre), es nicht heißen dürfte: ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις — wodurch auf einen zwiefachen Ort hingewiesen wird — sondern heißen

Digitized by Google

müßte: ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν ῥυμῶν. Endlich ist zu beachten, daß ja die Synagogen nachweislich, wie später auch die christlichen Kirchen, Orte der Almosensammlung waren, so daß, wenn bei den jüdischen Schriftstellern von derselben die Rede ist, sie gewöhnlich eingetheilt wird in die in den Synagogen und in die außer den Synagogen s. Lightfoot zu dieser St., Vitringa de synag. vet. III. 1. c. 13., Buxtorf de synag. c. XLIV. Aus eben dem Grunde, weil es heißt: in den Synagogen, und weil würklich in denselben die Almosensammlung Statt fand, wird man hier auch nicht das Almosengeben an die Armen, die sich vor den Synagogenthüren versammelten A. G. 3, 3., wie nachher später an den christlichen Kirchthüren (Bingham antiqq. ecclesiast. T. V. p. 273 ff.) zu denken haben. — Ῥύμη im makedon. Dialekte für στενωπός; auch wenn es hier nicht, wie Luc. 14, 21., von πλατεῖαι verschieden seyn sollte, so sind im Orient ohnedies — wie in allen alten und in allen südlichen Städten — die Straßen im Verhältniß zu den unsrigen ohnehin στενωποί, um die Sonne auszuschließen.

Der Gegensatz zu dem δοξασθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων liegt in C. 5, 16. — Ἀπέχειν (Luc. 6, 24. Phil. 4, 18.) entspricht ganz unserm deutschen „weghaben"; dem Sinne nach ist es also ein Präterit. „sie haben ihn bereits empfangen", so auch bei den Griechen τὸν μισθὸν ἀπέχειν, τὸν καρπὸν ἀπέχειν s. Wyttenbach ad Plut. moral. ed. Lips. II. p. 124. Nach einer Stelle, welche Cappellus aus dem rabbin. Buche liber timoris anführt, wäre die Phrase auch rabbinisch, „wer sich einer Gesetzerfüllung rühmt" הוּא נִטַּל שְׂכָרוֹ „der hat seinen Lohn hingenommen" — die gewöhnlichere Phrase im Talmud ist קִבְּלוּ עוֹלָם. Vgl. auch Luc. 16, 25.

V. 3. Proverbialische Bezeichnung der tiefen Verborgenheit, in welcher die Wohlthat geübt werden soll, ähnlich nachher V. 6. beim Gebete. Was steht in näherer Beziehung zu einander, als die Glieder des Leibes und vorzugsweise die zu einander gehörigen, die bei den Griechen und Lateinern ἀδελφός und frater, bei den Syrern אָחִי (s. Xenoph. Memor. II.

Digitized by Google

3, 19. und Gesenius thes. s. v. נשׂא) genannt werden? Diß Rechte giebt den Almosen; soll nun die ihr so nahe verwandte Linke nicht einmal davon wissen, so bezeichnet dieses in schöner Anschaulichkeit, wie auch nicht der nächste und vertrauteste Freund unter den Menschen, sondern allein der πατὴρ οὐράνιος Zeuge derselben seyn soll. Chrysostomus: εἰ γὰρ οἷόν τέ ἐστι, φησὶ, καὶ σεαυτὸν ἀγνοῆσαι, περισπούδαστον ἔστω σοι τοῦτο, κἂν αὐτὰς δυνατὸν ᾖ τὰς διακονουμένας χεῖρας λαθεῖν. *) Unter den Alten premiren Mehrere den sensus malus, welchen sonst die Linke hat; wie Augustin sagt, verstanden Mehrere darunter die infideles, Andere die mißgünstige Frau, der auctor op. imperf.: voluntas carnis semper Deo contraria, Augustin selbst, dem Gregorius folgt, auch Schöttgen im griech. Lexicon: ipsa delectatio laudis, während die Rechte die intentio implendi praecepta divina bezeichnet, vergl. Theophylakt. Eigenthümlich ist Luthers Fassung, nach ihm ist es ein solches Geben der Rechten, bei welchem die Linke, weil sie nichts davon weiß, auch nicht sich ausstrecken kann, um sich durch Empfang der Ehre dafür zu entschädigen „das heißt man Gebers Nehmers, wie die Kinder unter einander spotten."

*) In der Sammlung von sehr charakteristischen ägyptischen Sprüchwörtern, welche aus Burckhardts Papieren neuerlich herausgegeben worden (Arabic Proverbs of the modern Egyptians, Lond. 1830.), findet sich S. 77. auch unsere proverbialische Sentenz: يمينك ما تدرى عن شمالك „deine Rechte wisse nichts von der Linken", und Burckhardt bringt aus der Hadiß oder Ueberlieferung von Muhammed die völlig entsprechende Sentenz bei: رجل تصدّق بصدقة فلم تعلم شماله ما انفقت يمينه „beim Almosengeben soll die Linke nicht wissen, was die Rechte gegeben hat." Diese Sentenz ist aber, wie sich das bei manchen Sprüchen der Hadiß nachweisen läßt, ohne Zweifel nicht ursprünglich, sondern aus der Tradition der Christen geflossen. — Recht hellenisch spricht dieselbe Idee, ὅτι δεῖ τὴν δωρεὰν ἀνεπαισθήτως χαρίζεσθαι, das griech. Sprüchwort aus: αἱ χάριτες γυμναί, s. bei Arsenius, Violetum ed. Walz, Stuttg. 1832. p. 33.

Digitized by Google

V. 4. Chrysostomus: μέγα καὶ σεμνὸν αὐτῷ καθίζων θέατρον, καὶ ὅπερ ἐπιθυμεῖ, τοῦτο μετὰ πολλῆς αὐτῷ δίδους τῆς περιουσίας· τί γὰρ βούλει, φησίν; οὐχὶ θεατὰς ἔχειν τῶν γινομένων τινάς; ἰδοὺ τοίνυν ἔχεις, οὐχὶ ἀγγέλους κ. ἀρχαγγέλους· ἀλλὰ τὸν τῶν ὅλων θεόν; εἰ δὲ καὶ ἀνθρώπους ἐπιθυμεῖς ἔχειν θεωροὺς, οὐδὲ ταύτης σε ἀποστερεῖ τῆς ἐπιθυμίας καιρῷ τῷ προσήκοντι, ... ἂν δὲ σπουδάζῃς νῦν λανθάνειν, τότε σε αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνακηρύξει τῆς οἰκουμένης παρούσης ἁπάσης. — Zu βλέπων ist nicht das Obj. zu ergänzen τὰ ἐν τῷ κρυπτῷ, wie der Araber, Aethiope, Grotius, Kuinöl hat, oder σὲ ἐν τῷ κρυπτῷ, wie Beza, sondern ἐν umfaßt die Bewegung und die Ruhe, wie Luther hat: „der in das Verborgene sieht." — Ἐν τῷ φανερῷ bezieht sich auf die Oeffentlichkeit des Gerichtstages Matth. 25, 31. Luc. 14, 14. 2 Kor. 5, 10.

b) Warnung vor heuchlerischem und unwürdigem Beten. V. 5 — 15.

V. 5. Ueber das Futur. im Verbot s. zu ἔσεσθε C. 5, 48. und über das explicative ὅτι in ὅτι φιλοῦσι s. zu 5, 45. auch unten V. 16. Φιλεῖν mit dem folg. Infinit. verbunden — und ebenso ἀγαπᾶν — bildet den Adverbialbegriff des Gernethuns, wie es Luther hier aufgefaßt hat, ebenso חָפֵץ לְ, אָהַב לְ, vergl. LXX. Jes. 56, 10. Jer. 14, 10. Hos. 12, 8., im N. T. Matth. 23, 6. Dieser Begriff des Gernethuns geht unter Umständen in den des Pflegens über, wie auch wir etwa sagen: „von Verleumdungen setzt sich gern wenigstens etwas fest", so im Griechischen vorzüglich φιλεῖν — aber auch ἀγαπᾶν und ἐρᾶν — im Sinne von εἰωθέναι, ἔθος ἔχειν von den Scholiasten erklärt (s. Irmisch, Excurs. ad Herod. 1. 2, 8. T. I. p. 800.), mit dem Infinitiv und dem Particip. Xenophon de mag. equit. c. 7. §. 9. φιλοῦσι δέ πως στρατιῶται, ὅσῳ ἂν πλείους ὦσι, τοσούτῳ πλείω ἁμαρτάνειν. Aristoteles oecon. 2. τοὺς Λυκίους ἐρῶν ἀγαπῶντας τρίχωμα φέρειν. Bei den Lateinern häufig so amare, Horaz od. l. III. 16. v. 9.: aurum perrumpere amat saxa, ebenso od. 2, 3. 9. epod. 8, 15. Plin.

Digitized by Google

hist. natur. 13, 15.: palma toto anno bibere amat. So hat denn schon Erasmus an unserer Stelle solent übersetzt (d. holländ. Uebers. zy pleegen gaarne). Ob aber auch bei den Hellenisten die Bedeutung des gern etwas thun in die des Pflegens abgeschwächt wurde? Matth. 23, 6. übersetzt man gewiß φιλεῖν richtiger delectari, vergl. θέλειν Marc. 12, 38. 39. Luc. 20, 46. Auch hier ist Luthers Uebersetzung vorzuziehen. — Bei ἑστῶτες kommt es zunächst in Frage, wie es zu verbinden sei. Beza, Castellio, Pricaeus, Hammond verbinden es genau mit der Ortsbestimmung „sie lieben zu beten, während sie in den Synagogen und Straßenecken sich befinden"; es wäre dann, wie diese Interpreten sagen, ἑστῶτες = ὄντες, wofür sich Pricaeus auf Joh. 1, 35. Luc. 23, 10. Marc. 9, 1. 11, 5. A. G. 11, 13. u. s. w. beruft, ja Castellio meint sogar, es sei wohl glaublicher, daß sie knieend gebetet hätten. Indeß an allen diesen Stellen behält ἑστώς und σταθείς seine Bedeutung und geht niemals ganz in εἶναι auf. So ist denn auch hier der Endzweck, das Stehen beim Gebete hervorzuheben, und eben deshalb ἑστῶτες als Nebenbestimmung mit προσεύχεσθαι zu verbinden, wie Marc. 11, 25. Gerade so wie in dieser letzteren Stelle sagt auch Cyprian: quando stamus ad orationem, und im Kuran Sure V. V. 7.: اذا قمتم الى الصلاة „wenn ihr zum Gebete stehet." Für gewöhnlich war die Stellung der Juden beim Gebete (Maimonides constit. de precat. c. 5. §. 2.), wie auch bei den alten Christen und noch jetzt bei den Muhammedanern stehend. *) Dieser Umstand ist hier in sofern wesent-

*) Grotius, welchem die Neueren Fritzsche, Meyer u. A. sich anschließen, giebt an, daß die Hebräer nur bei der Trauer knieend beteten. Dies ist nicht ganz richtig. Da das Niederknieen Zeichen einer tieferen Herzensbewegung und Demüthigung war, so kam es allerdings vorzugsweise bei der Trauer vor Dan. 9, 20. Esr. 9, 5., allein auch außerdem Dan. 6, 11. 2 Chron. 6, 13. 1 Kön. 8, 54. Ebenso im N. T. Apg. 9, 40. 20, 36. 21, 5. Die Rabbinen sprechen von einer dreifachen Art der Demüthigung beim Gebete 1) Haupt und Schultern neigen קדה 2) Kniebeugen הכריעה 3) Niederfallen mit Aufhebung der Hände, s.

Digitized by Google

lich, als jene Heuchler, wenn sie das Gebet sitzend oder gehend verrichtet hätten, gar nicht so die Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben würden. Wir haben oben bei V. 2. gesagt, daß ihre Scheinheiligkeit immer ein Gewand umzuthun wußte. Hier könnte es nun scheinen, als ob sie sich doch völlig bloß gegeben hätten, denn wer stellt sich wohl, um zu beten, an eine Straßenecke, ohne eben damit zu verrathen, daß es ihm nur darauf ankommt, gesehen zu werden? Indessen verhält es sich doch nicht so; der Jude und ebenso auch der Muhammedaner ist genau an bestimmte Gebetszeiten gebunden, so daß noch jetzt der Muhammedaner und ebenso auch der gewissenhafte Jude, sobald die bestimmte Stunde schlägt, sein Gebet verrichtet, wo er sich auch befinden möge, s. den Tract. Berachoth, Lightfoot zu unserer St. und Rosenmüllers Altes u. Neues Morgenl. Th. V. S. 35. Der Heuchler konnte es nun so einrichten, daß er gerade in jenen Stunden auf der Straße getroffen wurde. Dazu kam, daß nach dem Talmud der Jude beim Anblicke gewisser Dinge, eines Ortes, wo ein Wunder geschehen war, eines Schwarzen, eines Lahmen u. s. w. irgend einen Stoßseufzer auszustoßen hatte (vgl. Lightfoot zu dieser Stelle). Maldonat meint, daß der Erlöser mit dem ἐστῶτες auf eine heuchlerische zur Schau getragene Absorption hingedeutet habe, wie etwa die sonderbare Scene vom Sokrates, die im Sympo-

---

Carpzov, Appar. ad antiq. sacr. p. 323. und die gelehrte Abhandlung von Lakemacher de sitibus formulisque precum pharisaei et publicani in den Observ. philol. P. VII. p. 97. So betete allerdings die erste christliche Kirche an den besonderen Freudentagen, an dem der Auferstehung Christi, am Sonntage, in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten stehend (δρθοὶ στῶμεν, καλῶς der Aufruf der Diakonen an die Gemeinde), aber sonst knieend, s. Bingham Antiqu. sacrae T. V. p. 257 sqq. Bei den muhammedanischen Gebeten sind mehrere verschiedene Stellungen abwechselnd erforderlich, Reland de relig. Mohamm. l. 1. c. 9.; was Bened. Michaelis in der gründlichen Abh. ritualia quaedam codicis sacri, ex Alcorano illustrata Hal. 1739. (in Potts Sylloge diss. T. II.) über diesen Gegenstand sagt, muß theilweise berichtigt werden.

Digitized by Google

sion erzählt wird; indeß deutet doch das einfach gesetzte ἑστῶτες keineswegs auf ein besonders langes Dastehen — übrigens fordert der Talmud würklich von dem frommen Beter eine solche Absorption, daß, wie es heißt „wenn ein König grüßt, er nicht wieder grüßt, und wenn eine Schlange sich um seinen Fuß wände, er sein Gebet nicht abbricht“ (Tr. Berachoth C. 5. §. 1.); ebenso auch die Muhammedaner, Olearius Itiner. Pers. p. 683. — Die γωνίαι τῶν πλατειῶν sind die hervorspringenden Ecken, wo zwei Wege zusammenkommen, wo man also von vielen Leuten gesehen wird, mithin entsprechend dem διέξοδος τῶν ὁδῶν Matth. 22, 9., in triviis; so heißt es von der Hure Sprüchw. 7, 12.: „sie stellt an jeder Straßenecke nach.“ Wunderlich ist es, daß der auctor op. imperf. an eingebogene Winkel denkt, wo sie sich verstecken konnten, und das ingeniös genug erklärt: ut ne, si in plateis oraverint, quasi simulatores religionis vituperarentur, sed in angulis, ut videantur abscondite orare — astuta vanitas. — Was das Gebet in den Synagogen betrifft, so galt die Synagoge, wie bei dem Katholiken die Kirche, als der erhörlichere Ort des Gebetes, das Gebet daselbst war pflichtmäßig, und Christus tadelt auch nicht, daß sie überhaupt in den Synagogen beteten, sondern daß sie vorzugsweise nur dort beteten, wo eben viele Menschen zusammenkamen. Theoph.: οὐ γὰρ βλάπτει ὁ τόπος, ἀλλὰ ὁ τρόπος καὶ ὁ σκοπός. Wenn Erasmus, Beza, Hammond, Elsner auch hier, wie V. 2., an zusammengelaufene Volkshaufen auf der Straße denken wollen, so ist das ganz unpassend, denn so weit werden doch die Heuchler nicht ihre Unverschämtheit getrieben haben, sich mitten in Volkshaufen hinein zu drängen; auch möchten sie da wohl gerade nicht den Zweck erreicht haben, vorzüglich beachtet zu werden. — Ὅπως φανῶσι, weiter unten V. 16. ὅπως φανῶσι νηστεύοντες. Es ist nicht mit der Vulg., Luther und anderen Uebersetzungen mit dem Passiv zu übersetzen; der Aor. sec. pass. ἐφάνη hat sonst die mediale Bedeutung und so auch hier, Beza: ut conspicui sint „damit sie in die Augen fallen.“

Digitized by Google

V. 6. Die morgenländischen Häuser hatten früher und haben noch jetzt Obergemächer, עֲלִיָּה, welche zu besonderen Zwecken bestimmt sind, theils dienten sie unsittlichen Bestimmungen, theils zu Vorrathskammern, theils zur Beherbergung von Fremden, theils zu religiösen Meditationen und Disputationen (so öfter im Talmud), oder auch zum Gebet, wie häufig in der Apostelgeschichte, s. den gründlichen Faber Archäologie der Hebräer. Th. 1. S. 442. Jenes Obergemach heißt im N. T. ὑπερῷον, hier steht das allgemeinere ταμιεῖον oder ταμεῖον, aber es ist wohl dabei eben an jenes Obergemach gedacht. Dasselbe war schon an sich einsam und vom gewöhnlichen Gebrauche abgeschlossen, zur Verstärkung wird hier nun noch der Verschluß desselben empfohlen. — Origenes, Hilarius, Augustin deuten das cubiculum allegorisch auf das Herz mit Verweisung auf Ps. 4, 5.

V. 7. Eine andere Warnung vor Heuchelei beim Gebete, nämlich vor dem Selbstbetruge, lange Gebete auszusprechen, ohne die rechte dem Beter geziemende Stimmung.

Was eigentlich Christus in diesen Worten verbiete, darüber sind die Ansichten verschieden, wir müssen es einerseits aus den Worten βαττολογεῖν und πολυλογία, andererseits aus dem Zusammenhange entnehmen. Es sind in philologischer und antiquarischer Beziehung viele Untersuchungen über diese Worte angestellt worden, von denen wir die vornehmsten namhaft machen: Heinr. Stephanus im Thes., Dan. Heinsius exercitt. sacr. Lugd. Bat. 1639. p. 30. Cl. Salmasius de foen. trapez. Lugd. Bat. 1690. p. 795. Is. Casaubonus exercitt. Anti-Baronianae. Francof. 1615. exercit. 14. p. 235. Balth. Stollberg im thes. theol.-philol. Amst. 1702. T. II. p. 112. Joh. Schaller im thes. nov. theol.-philol. Amst. 1732. T. II. p. 183. Guil. Saldeni otia theolog. Amst. 1684. p. 579. Ioh. Sauberti opera posth. Altd. 1694. p. 70. Cornel. Adami observatt. philol.-theolog. Gron. 1710. p. 108. Selden de Diis syris Lips. 1662. proleg. c. III. Deyling Observ. sacrae III. p. 208. Olearius Observ. in Matth. Obs. XIX. Ioh. D. Michaelis comment.

Digitized by Google

de battologia 1753. Herder Erläuterung des N. T. aus einer morgenl. Quelle S. 109. — Man hat zuerst untersucht, ob das Wort von dem Eigennamen Βάττος abzuleiten sei, und da die Tradition drei verschiedene Βάττοι angiebt, von welchem von ihnen, oder ob es ein Onomatopoeticon sei, wie βατταρίζω (welches Einige indeß auch auf einen Βάττος zurückführen), βαβάκτης, βαττολάλος (welches das gloss. Philox. hat), vergl. auch den Spottnamen des Demosthenes βάτταλος mit Anspielung auf sein Stottern. Nach dem Vorgange von Vossius instit. orat. l. V. c. 5. (wo er die βαττολογία als die Uebertreibung der rhetorischen ἐπιμονή bezeichnet) und Salmasius de foen. trapez. p. 796., nimmt man jetzt ziemlich allgemein das letztere an; man hat indeß zu bemerken unterlassen, daß die Tradition in einer ihrer Formen auch schon beide Ableitungen verbunden hat, denn nach der einen Form der Tradition hieß jener Battus früher Aristoteles und erhielt erst den andern Namen von der Pythia eben wegen seines Stammelns, s. Hemsterhusius zu Aristoph. Plutus v. 926. *) Die älteren Ableitungen, nach denen das Wort eine vox hybrida seyn soll, entweder mit dem hebräischen Maaße בַּת componirt, oder mit בָּטָא effutivit (s. Wolf's curae), oder gar, wie Schleusner will, mit בְּדִים — die sich noch entweder das βατολογέω des cod. E. und bei Hesychius, oder das βατταλογέω des cod. B. D. zu Hülfe rufen könnten — sind ganz zurückzuweisen, obwohl die Annahme allerdings viel für sich hat, daß sich Christus in der Landessprache des Wortes בָּטָה bedient haben dürfte, wovon häufig im Rabbinischen בְּטוּי futilitas, temeritas in loquendo, und daß eben dadurch der Uebersetzer auf die Wahl des seltenen

*) Herder beginnt seine Untersuchung: „die gelehrten Erklärer haben's zu verantworten, daß sie über das Wort so erschrecklich battologirt haben.“ Er hätte bedenken sollen, was ihm oft genug gesagt wurde, daß sich gerade bei ihm die Sache nur gar zu oft unter der Fluth battologischer Exclamationen verliert. Was ist nun hier das Resultat seines échauffement über die Interpreten? er macht die Entdeckung, daß das Wort aus der Zendsprache entlehnt ist(!).

Digitized by Google

griechischen Wortes geleitet worden sei.*) Man hat es nämlich bis jetzt außer den Glossarien nur an der einzigen Stelle beim Simplicius in Epict. enchirid. c. 37. p. 212. ed. Salmas. gefunden.**) Die Sinnerklärung des Wortes müssen wir nun theils aus diesen beiden Stellen, theils aus den Synonymen βατταρίζειν, βαττολάλος, theils aus den Scholien und Kirchenvätern, theils aus dem Zusammenhange entnehmen. Bei Simplicius ist βαττολογία ganz deutlich so viel, als πολυλογία. Βαττολάλος wird Gloss. Philoxeni, ed. Labb. Par. 1679. p. 35. garrulus erklärt, und βατταρίζειν bei Lukian, Dio Chrysost., Themistius (s. Wetstein) umfaßt das ohne Ordnung und thöricht sprechen. In einer Stelle bei Theodoret Opp. V. p. 47. stehen parallel βατταρισμοί und τὰ ἀτημελῶς εἰρημένα. Die Glossatoren geben von βάττος zuerst die Bedeutung ἰσχνόφωνος, μογιλάλας, und von βαττολογία: μόγις λαλεῖν (Etym. M.), sodann die Bedeutung πολυλογία (Suidas) und endlich φλυαρία, ἀργολογία, ἀκυρολογία (Hesych., Albertis Gloss.); diese drei Bedeutungen gehen auch in einander über, denn der Stammelnde wiederholt dasselbe, spricht also viel und spricht ungeschickt. Theophylakt macht zwar den Unterschied, daß nur βαττο-

*) Die von der Londoner Gesellschaft zur Bekehrung der Juden veranstaltete hebr. Uebersetzung des N. T., welche gewöhnlich zu steif und dadurch unhebräisch ist, hat hier לֹא תַשְׁנוּ דִבְרֵי חִנָּם, ganz nach der engl. Uebersetzung: do not use vain repetitions. Hier wie in anderen Stücken ist die 1831 von der Bibelgesellschaft veranstaltete Uebersetzung vorzüglicher, sie hat: אַל תַּרְבּוּ לְבַטֵּא בִּשְׂפָתֵיכֶם (מִשְׂפָתֵיכֶם).

**) Hiezu würde, nach der Anführung Schallers u. A., noch eine Stelle aus Plautus hinzukommen: paucis verbis rem divinam facito, centies idem dicere est βαττολογεῖν. Allein durch ein sonderbares Versehen ist der letzte Satz dem Plautus zugeschrieben worden, während er Worte des Grotius enthält, die Grotius, nachdem er die Worte des Plautus angeführt, hinzusetzt. Die ersteren Worte finden sich im Poenulus, act. 1. sc. 2. v. 196.

Digitized by Google

λογία = Φλυαρία, βατταρισμός dagegen ἡ ἄναρθρος φωνή, allein dieser Unterschied fand, wie sich zeigen läßt, im Sprachgebrauche nicht Statt.

Es ist nun aber für den Sinn nicht gleichgültig, ob wir an dieser Stelle nur das Vielsprechen hervorheben oder das Beten um Ungehöriges, Unwürdiges. Namentlich bei griechischen Vätern, bei denen wohl die Vergleichung dieses Ausspruches mit V. 32. starken Einfluß hatte, tritt der Begriff des Vielsprechens ganz zurück, dagegen wird der Begriff des Betens um Unwürdiges und Ungehöriges hervorgehoben. Gregor von Nyssa spricht sich in der Einleitung zu seiner Erklärung der oratio domin. ed. Par. T. I. p. 717. so über das Wort aus: ἄξιον ἐξετάσαι, τί σημαίνει τῆς βαττολογίας τὸ ῥῆμα ... δοκεῖ τοίνυν μοι σωφρονίζειν τὴν χαυνότητα τῆς διανοίας καὶ συστέλλειν τῶν ταῖς ματαίαις ἐπιθυμίαις ἐμβαθυνόντων, καὶ διὰ τοῦτο τὴν ξένην ταύτην τῆς λέξεως καινοτομίαν ἐξευρηκέναι, *) ἐπὶ ἐλέγχῳ τῆς ἀνοίας τῶν περὶ τὰ ἀνωφελῆ τε καὶ μάταια ταῖς ἐπιθυμίαις διαχεομένων· ὁ γὰρ ἔμφρων τε καὶ συνετὸς καὶ πρὸς τὸ χρήσιμον βλέπων λόγος, κυρίως λέγεται λόγος· ὁ δὲ ταῖς ἀνυπάρκτοις ἐπιθυμίαις διὰ τῆς ἀνυποστάτου ἡδονῆς ἐπιχεόμενος, οὐκ ἔστι λόγος, ἀλλὰ βαττολογία· ὡς ἄν τις Ἑλληνικώτερον ἑρμηνεύων εἴποι τὸν νοῦν, Φλυαρία καὶ λῆρος καὶ Φλήναφος, καὶ εἴ τι ἄλλο τῆς τοιαύτης σημασίας. Basilius führt recht geschickt unsern Ausspruch in der Erklärung von Jes. 1, 15.: καὶ ἐὰν πληθύνητε τὴν δέησιν, οὐκ εἰσακούσομαι an, und bezieht in beiden Aussprüchen, in dem alttestamentlichen und in dem neutestamentlichen, das Vielsprechen auf das Bitten um die (vielerlei) σωματικά und

*) Wenn dieser Kirchenvater von neuen Worten spricht, welche die Evangelisten erfunden, wie hier, so hat man dies nicht immer streng zu nehmen, als ob dieselben würklich nicht im Umfange des griech. Sprachgebietes vorkämen. Er bezeichnet so in der Rede über 1 Kor. 15, 28. T. II. p. 19. auch als καινοτομία λέξεως das paulinische περιερεύεσθαι 1 Kor. 13, 4. und ἀειθεία, welche Worte doch im Sprachgebrauche gar nicht so selten waren, s. meine Beiträge zur Spracherkl. des N. T. S. 27.

Digitized by Google

ἐπίγεια, mit Vergleichung von Sprüchw. 10, 19.: ἐκ πολυλογίας οὐκ ἐκφεύξῃ ἁμαρτίαν, welchem er dann ebenfalls recht sinnig gegenüberstellt Ps. 27, 4. μίαν ᾐτησάμην παρὰ κυρίου, ταύτην ἐκζητήσω, τὸ κατοικεῖν με ἐν οἴκῳ κυρίου (Opp. T. I. p. 408.). Im Wesentlichen ebenso war auch schon von Origenes (im Buche περὶ εὐχῆς T. I. p. 330.) und von Chrysostomus das Wort gefaßt worden. Origenes beginnt seine Erörterung darüber mit dem Gegensatze: μὴ βαττολογήσωμεν, ἀλλὰ θεολογήσωμεν,*) und setzt hinzu: βαττολογοῦμεν δὲ, ὅτε μὴ μωμοσκοποῦντες ἑαυτοὺς, ἢ τοὺς ἀναπεμπομένους τ. εὐχῆς λόγους, λέγομεν τὰ διεφθαρμένα ἔργα, ἢ λόγους, ἢ νοήματα ταπεινὰ τυγχάνοντα κτλ. Dasselbe sage auch πολυλογεῖν, denn das Gute sei nur Eines. Chrysostomus sagt: die βαττολογία sei zunächst die φλυαρία, οἷον ὅταν τὰ μὴ προσήκοντα αἰτῶμεν παρὰ τοῦ θεοῦ, δυναστείας καὶ δόξας.. καὶ ἁπλῶς τὰ μηδὲν ἡμῖν διαφέροντα — μετὰ δὲ τούτων, setzt er dann noch hinzu, δοκεῖ μοι κελεύειν ἐνταῦθα μηδὲ μακρὰς ποιεῖσθαι τὰς εὐχάς. So dann auch Theophylakt und Euthymius. Dieser Auffassung nähern sich der äthiopische und persische Uebersetzer, welche haben: „sprechet nicht Ungehöriges". Dagegen nehmen bei weitem die meisten Uebersetzer βαττολογία durchaus = πολυλογία. So schon der Syrer mit seinem vielbesprochenen **) ܠܐ ܗܘܝܬܘܢ ܡܦܩܩܝܢ, die Vulg. und der Araber haben: nolite multum loqui, Ulphilas: filu-

*) Θεολογεῖν hat hier die Bedeutung, die im kirchlichen Sprachgegebrauche sich verbreitete: Deum laudibus celebrare, s. Eus. Hist. eccl. l. X. c. 3. und Montfaucon zu Athan. Opp. in indice s. h. v.

**) S. Casaub. Exercit. Anti-Baron. l. XIV. p. 236. Nik. Fuller, Miscell. sacra. Lond. 1617. l. 2. c. 16. Ludw. de Dieu Critica sacra. Amst. 1693. p. 327. Das Wort ܦܩܩ ist ohne Zweifel dasselbe, welches im Targum von Ps. 31, 19. vorkommt, und sehr häufig im Rabbinischen in der Bedeutung verschließen. Dies wird dadurch außer Zweifel gesetzt, daß ܦܩܩܐ, welches Castellus hätte unter den Stamm ܦܩܩ bringen sol-

Digitized by Google

vaurdjaith (viele Worte machen), Luther: plappern, die englische Ueberſ.: eitle Wiederholungen machen, die däniſche: überflüſſige Worte machen u. ſ. w. Auch faſt alle Erklärer beſchränken βαττολογία auf das wortreiche Beten. Zwingli: sine verbositate, multa iacula simul emissa tardius volant, pennis impedita, unum solum velocius scopum attingit. Nur Einige machen eine Ausnahme. Dan. Heinſius ſagt: μετεωρισμόν in orando maxime notari arbitror, ut cum labia et lingua sine mente orant. Caſaubonus ſagt, daß zwei vitia in dem βαττολογεῖν liegen: repetitio eorundem verborum und multiloquium, ebenſo Grotius. Baronius, gegen den er ſtreitet, hatte, um die Roſenkränze u. ſ. w. in ſeiner Kirche nicht Preis geben zu dürfen, bemerkt, βαττολογία ſei nicht gleich πολυλογία, ſondern bezeichne die φλυαρία, worauf der gelehrte Gegner richtig erwiedert, wenn dem auch ſo ſei, ſo folge ja doch gleich nachher auch die Erwähnung der πολυλογία. Ganz ſo wie Baſilius faßt den Begriff Salmaſius. Die Heiden, ſagt er, beteten um alle möglichen irdiſchen Güter und Genüſſe, und inſofern ſchließt das βαττολογεῖν auch das Bitten um das Eitle in ſich. Manche, wie Chemnitz, verbinden dieſe Beziehung mit den beiden von Caſaubonus angegebenen Bedeutungen. — Was zu jener Auffaſſung des Wortes, die wir bei den griechiſchen Vätern und bei Salmaſius finden, vorzüglich Veranlaſſung gegeben, iſt V. 8. und V. 32.; in der letzteren Stelle heißt es, der Jünger Chriſti ſolle nicht, wie die Heiden, um das Irdiſche ſorgen, da ja ſein himmliſcher Vater wiſſe, daß er es bedürfe, und ſo wird auch hier V. 8. der Gegenſatz in dem Sinne genommen: „ihr braucht

---

len, in der ſyr. Ueberſ. von Pſ. 38, 14. für אַלֵּם gebraucht iſt; da aber auch der Stammelnde den Mund nicht recht öffnen kann, ſo hat es auch die Bedeutung blaesus erhalten, welche die gewöhnliche iſt. Der Syrer hat mithin gerade das Wort gebraucht, welches der erſten Bedeutung von βαττολογεῖν entſpricht; ob dann auch im Syriſchen ܐܠܡ im weitern Sinne πολυλογεῖν bedeutet habe, iſt nicht ſicher, aber doch ganz wahrſcheinlich.

Digitized by Google

Gott nicht eure vielen irdischen Bedürfnisse einzeln aufzuzählen, da er ja weiß, wessen ihr bedürfet.“ Wenngleich sich nun diese Fassung in einiger Rücksicht empfiehlt, so liegt doch viel offenbarer die folgende im Zusammenhange begründet: das γάρ nach δοκοῦσιν giebt den Grund an, warum bei den Heiden die Battologie Statt findet; dieser ist, weil sie durch die Menge der Worte Gott zur Erhörung glauben nöthigen zu können. Ganz im Sinne der alten Welt und der hier gerügten Ansicht entsprechend nennt Polybius hist. l. XIX. c. 29. das viele Bitten der Heiden ein μαγγανεύειν πρὸς τοὺς θεούς, sonst ἀποκναίειν, καταδυσωπεῖν τ. θεούς, bei den Lateinern fatigare, lassare, obtundere Deos. Aus diesem Gegensatze ergiebt sich nun mit Nothwendigkeit, daß βαττολογεῖν vorzugsweise den Sinn von πολυλογεῖν haben müsse, wenngleich sich daran — wie dies in der Natur der Sache liegt — Nebenbegriffe anschließen können, wie der des φλυαρεῖν, ὑθλεῖν. Demnach wird auch V. 8. in diesem Zusammenhange genommen werden müssen, der sich auch in sofern vor dem vorher angegebenen empfiehlt, als das πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν dadurch motivirt wird: „wer mein Jünger ist, muß nicht glauben, daß Gott durch die Gebete erst erführe, was der Mensch bedarf, und daher ist es auch nicht nöthig, es ihm weitläufig vorzuerzählen oder vielfach zu wiederholen, um auf diese Weise zu bewirken, daß er endlich die Gebete erhöre. Bei ihm waltet ein kindliches Zutrauen ob, welches in wenigen, aber daher auch inhaltsschweren Worten also bittet, wie V. 9—13. es darstellt.“ Nach dieser Fassung würden wir denn βαττολογεῖν am liebsten, wie Luther, übersetzen „plappern“, oder wie Beza: blaterare, nur daß bei Beza durch das hinzugesetzte eadem der Umfang des Wortes etwas zu sehr eingeschränkt wird. Wir haben jetzt nur noch historisch zu erwägen, in wiefern das βαττολογεῖν den Heiden besonders zur Last gelegt werden konnte; vorher ist aber noch ein möglicher Mißverstand der Worte abzuwehren. In contradictorischem Gegensatze zu dieser Ermahnung scheint die Luc. 18, 2 ff. zu stehen, wo die ἐκλεκτοί aufgefordert werden durch ihre vielen Gebete κόπον παρέχειν τῷ θεῷ καὶ ὑπωπιάζειν αὐτόν. Diese Ausdrücke aber stehen dort

Digitized by Google

dort in dem Gebiete der Parabel und sind daher nicht im strengen Sinne auf Gott überzutragen, und sehen wir dort auf V. 7., so erhellt, daß Christus mit jener Ermahnung keineswegs ein πολυλογεῖν, ein viele Worte machen verlangt, sondern ein nicht müde werden, wo Gott mit seiner Hülfe verzieht; ebenso verhält es sich mit Luc. 11, 8. — dieselbe Ermahnung Röm. 12, 12. Kol. 4, 2. 1 Thess. 5, 17. Nicht also dagegen ist das Wort des Herrn gerichtet, wiederholt und häufig zu beten, aber auch nicht dagegen, lange zu beten, sobald nur die Menge der Worte der Ausdruck des Gemüths ist, in welchem Falle dann das Wort des Philemon Anwendung hat (Philemonis reliquiae, ed. Meinecke p. 398.): Τὸν μὲν λέγοντα τῶν δεόντων μηδὲν | μακρὸν νόμιζε, κἂν δύ' εἴπῃ συλλαβάς | τὸν δ' εὖ λέγοντα μὴ νόμιζ' εἶναι μακρόν, | μηδ' ἂν σφόδρ' εἴπῃ πολλὰ καὶ πολὺν χρόνον. Vortrefflich sagt August. in ep. 121. ad Dioscor.: multum loqui in precando est rem necessariam superfluis agere verbis, multum autem precari est ad eum, quem precamur, diuturna et pia cordis excitatione pulsare, nam plerumque hoc negotium plus gemitibus, quam sermonibus agitur. Vergl. in practischer Beziehung noch die schönen Worte von Luther und von Chemnitz zu dieser Stelle.

Was nun das ὥσπερ οἱ ἐθνικοί betrifft, so verhält es sich hier damit nicht ganz, wie C. 5, 47. Jene egoistische Liebe, die nur die Ihrigen liebt, war den Heiden nicht vorzugsweise eigen, dort wird dem verblendeten Israeliten nachgewiesen, daß eine solche Tugend, wie er sie übt, selbst bei denen sich findet, welche ihm als Repräsentanten der Ungöttlichkeit gelten; hier und V. 32. wird auf eine Verirrung hingewiesen, welche dem Heiden vorzugsweise eigenthümlich war. Während bei den Rabbinen nur wenige Stellen über die Feindesliebe sich finden, haben sie vielfache Ermahnungen, im Gebete kurz zu seyn. Aus der Schrift gehören hieher Pred. 5, 1. Sir. 7, 14. Reichliche und schöne rabb. Aussprüche der Art finden sich bei Grotius, Drusius, Wetstein, Schöttgen, Buxtorf floril. p. 280., Scheidius bei Meuschen p. 68. Einige Aussprüche der Rabbinen enthalten freilich auch das gerade Ge-

Digitized by Google

gentheil, s. Lightfoot, Buxtorf floril. p. 281. Ein sehr tautologisches Gebet der neuern Juden giebt Selden de synedr. l. 1. c. 12., und besonders gehört hieher, was Saubertus a. a. O. p. 71. angiebt, daß die Juden die letzte Sylbe des Wortes אֶחָד aus dem Spruche 5 Mos. 6, 4. im Abendgebete des Sabbaths eine halbe Stunde lang zu rufen pflegen. Das προφάσει εὔχεσθαι μακρά in Matth. 23, 15. scheint ebenfalls auf Polylogie der damaligen pharisäischen Partei hinzudeuten. Bei den Heiden indessen war diese Polylogie besonders zu Hause, und zwar, wie Casaubonus richtig unterschieden hat, in zwiefacher Form: nämlich als διπλασιολογία, κυκλοπορεία, ταυτολογία und als πολυλογία im engeren Sinne. Zuvörderst wurde der Heide zur στωμυλία in seinen Gebeten durch die Menge seiner Götter verleitet. Um der Erhörung gewiß zu seyn, genügte es dem Hellenen nicht, von seinen 30,000 Göttern — denn so viele zählt Hesiodus oper. et dies v. 250. — einen anzurufen, er führte häufig einen ganzen Chorus derselben auf. So heißt es von der mauritanischen Priesterin in der Aeneide l. IV. v. 510. ter centum tonat ore Deos Erebumque Chaosque etc., wozu s. Heyne. Dazu kam die Unzahl der ἐπωνυμίαι der Götter, die bei feierlichem Gebete aufgezählt werden mußten, vergl. Plato de republ. l. 3. p. 394. A.: πολλὰ τῷ Ἀπόλλωνι εὔχετο, τάς τε ἐπωνυμίας τοῦ θεοῦ ἀνακαλῶν, wie solche Aufzählungen namentlich aus den orphischen Hymnen bekannt sind, und auch von Lukian im Timon c. 1. verspottet werden. *) Ob jedoch die Polylogie der heidnischen Gebete von dieser Seite aus den Juden und dem Erlöser selbst bekannt ge-

*) Daß die ernsteren Israeliten die Aufhäufung der Epitheta Gottes in den Gebeten verschmähten, ergiebt sich aus jenem dictum des R. Chanina, welches Maimonides im More Nevochim l. 1. c. 59. anführt; indeß bemerkt er ebendaselbst, daß dieser Mißbrauch würklich auch bei den Juden ganz ähnlich wie bei den Heiden vorkam: ולא כמו שעשו הפתיים באמת אשר המריצו בשבחים והאריכו והרבו דבריהם בתפלות חברות ומליצות קבצום להתקרב בהם לבורא.

Digitized by Google

wesen sei, ist die Frage. Dagegen war wohl auch unter den Juden allgemein die recitative Gebetform der Heiden bekannt, welche selbst dem, der die Sprache nicht verstand, auffiel, wie etwa noch jetzt das auf den Straßen Italiens von büßenden Schaaren in unzähligen Wiederholungen hergesungene Ave Maria. Das älteste Beispiel dieser endlosen Wiederholungen einer und derselben Formel finden wir 1 Kön. 18, 26., wo die Baalspriester einen halben Tag lang rufen: Baal, erhöre uns! dann im N. T. A. G. 19, 34., wo das ephesische Volk zwei Stunden lang ruft: groß ist die Diana der Epheser. Bei Terenz Heautont. V. 1. heißt es: ohe iam desine deos, uxor, gratulando (danken) obtundere .. illos tuo ex ingenio iudicas, ut nihil credas intelligere, nisi idem dictum est centies. *) Besonders häufig ist diese Repetition bei den indischen und muhammedanischen Mönchen, von denen jene Tage lang die heilige Sylbe Um ausrufen, und diese so lange im Kreise sich drehend das هُوَ Er! oder الله Gott! sagen, bis sie schwindelnd hinsinken. **) Wir sahen

*) Die Commentatoren führen hier fast allgemein als Beispiel der Battologie die Stellen aus Lampridius und Trebonius Pollio an, wo die Senatusconsulte mit der Angabe berichtet werden, es sei sexagies gerufen worden Auguste Claudi, dii te nobis praestent, quadragies: principem te semper optavimus, quinquies: tu nos a Palmyrenis vindica etc. s. Trebellius vita Claudii c. 4. Allein erstens sind dies bürgerliche Zurufungen und nicht religiöse, sodann gehörte gerade diese Art der Abstimmungen zu den Formen des späteren römischen und byzantinischen Hofes. Diese Acclamationes wurden förmlich, nebst der Zahl, wie oft sie von den verschiedenen Parteien gerufen worden, von einem öffentlichen Secretair registrirt, daher auch der Name ἄκτα und ἀκτολογία. Man hätte deren aus Constantin Porphyrog. noch eine viel größere Anzahl als aus der hist. Aug. zusammenstellen können, z. B. l. I. c. 38—40. S. 114 ff. Casaubon. ad Vulcat. Gall. in Avid. Cass. c. 13., und Reiske und Leich zu Constantin Porphyr. Ceremoniale, ed. Lips. p. 27.

**) Die größten Battologen unter allen Völkern sind die Muhammedaner. Olearius erzählt in seiner persischen Reise, daß er

Digitized by Google

aber, daß diese Bedeutung der διπλασιολογία, κυκλοφορία der ursprünglichen Bedeutung von βαττολογεῖν stammeln am nächsten liegt, indem der Stammelnde zunächst dieselben Worte wiederholt, und daher viele Worte redet. Gerade derjenige Mißbrauch des Gebetes also, den Christus hier vorzugsweise vor Augen hat, hat in seiner eigenen Kirche das Bürgerrecht erhalten, nämlich durch den Rosenkranz der katholischen Kirche, und zwar ist auch gerade dasjenige Gebet, welches er der Battologie entgegensetzte, im Dienste derselben gebraucht worden. 150 Mal nämlich (oder 50 oder 63 Mal) wird das Ave Maria, und 15 Mal (oder 7 oder 5 Mal) das Vaterunser (patriloquia, wie man es nannte) nach dem Rosenkranze hergebetet. Eine treffliche Abhandlung gegen die Battologie in der christlichen Kirche ist die de pseudo-precationibus, rosariis, litaniis etc. von Gisbert Voetius in seinen disput. selectae theol. T. III. p. 1022 ff. Schon Erasmus macht darauf aufmerksam, in welchem Grade die Uebertretung dieses Gebotes des Herrn in seiner Kirche herrschend geworden.

Das Gebet des Herrn V. 9—13. (und als Anhang V. 14. 15.)

1) Litteratur, 2) Zeit, Ort und Absicht desselben, 3) Quellen desselben, 4) Gehalt und Ideengang.

1) Litteratur über das Gebet des Herrn.

Die Abhandlungen und Schriften, welche die Einleitung zu dem Gebete oder einzelne Stellen desselben betreffen, werden an ihrem Orte genannt werden; hier sollen nur diejenigen Interpreten namhaft gemacht werden, welche sich um die Auslegung des Ganzen verdient gemacht haben, und zwar nur die bedeutendsten, da die Zahl der Erklärungen namentlich zu afke-

---

in Schammachia Einen so laut und so lange beten hörte, bis ihm die Stimme versagte, aber noch mit ganz erstorbener Stimme habe er funfzig Mal den Namen Gottes geächzt. Vgl. das sehr gründliche Buch: Muhammedanus precans von Hennings, Schleswig 1666. S. 14.

Digitized by Google

tischem Zwecke — von denen sich eine ganze Anzahl angeführt findet in Lilienthals biblischem Archivarius, Königsb. 1745. S. 39. — ungemein groß ist. In der alten Kirche ist das Gebet von den meisten bedeutenden Kirchenlehrern erklärt worden. Aus der griechischen Kirche sind folgende zu nennen: 1) Origenes in s. Schrift περὶ εὐχῆς c. 18. Opp. T. I. p. 126 ff. — eine ausführliche und höchst geistvolle Behandlung. Freilich auch hier weite Digressionen, wie der übervolle Fluß sie macht, auch hier eigenthümliche Phantasien, aber der Armuth unserer neueren Commentatoren an geistlichem Verständniß gegenüber, welche Fülle wahrhaft theologischer Einsicht, welcher Reichthum an Gemüth und Gedanken! Wer mit dem Herrn von Matthäi (Nov. Test. T. I. p. 23. Note) über dieses Werk des großen Kirchenlehrers (περὶ εὐχῆς) schreiben kann: quo libello equidem nihil usquam unquam inveni absurdius, der hat sich fürwahr sein Paupertätszeugniß selbst ausgestellt. 2) Chrysostomus, einmal in seinen Homilien in Matth. hom. XIX. T. VII. p. 149. und dann in der Homilie de instituenda secundum Deum vita T. II. ed. Montf. In T. VIII. findet sich auch noch eine unächte Auslegung des V. U. Seine Erklärung ist einfach, populär, herzlich, und er bemüht sich auch, den Zusammenhang der Bitten nachzuweisen. 3) Isidorus Pelusiota epistt. l. IV. ep. 24. Die Erklärung ist kurz und von nicht großem Werthe. 4) Kyrillus Hierosol. in Cateches. 23. §. 11 — 18. Opp. ed. Touttée. p. 329. Die Erklärung ist kurz und nicht ausgezeichnet. 5) Gregorius von Nyssa fünf Reden de oratione, in welchen von der zweiten an das Gebet des Herrn erklärt wird T. I. ed. Paris. p. 723 ff. Die Erklärung ist wortreich, aber doch geistig und schön. 6) Der Anonymus in Steph. le Moyne Varia sacra, Lugd. B. 1685. I. 66.; bei ihm ist die Erklärung des ἐπιούσιος zu beachten. Die Fragmente, welche Alex. Morus aus einem cod. des Athanasius in der mediceischen Bibl. mittheilt (Notae in N. T. p. 26.), gehören demselben Verfasser an. Aus der lateinischen Kirche nennen wir 1) Tertullian in seinem liber de oratione T. III. ed. Paris. p. 501. Die

Digitized by Google

Erklärung ist kurz und nicht ohne Gehalt. 2) Cyprian in seiner Schrift de oratione dominica, Opp. ed. Par. p. 317. Die Erklärung ist ausführlicher und enthält vieles Vortreffliche und tief Christliche. 3) Pseudo-Ambrosius in der Schrift de sacramentis l. V. c. 4. (üb. die Unächtheit s. Oudinus T. I. 651.). *) Seine Erklärung ist kurz und ohne Bedeutung. 4) Hieronymus in seiner Erklärung des Matthäus und in seinem dialogus contra Pelagianos l. III. c. 15. T. II. ed. Ven. Die Erklärung ist kurz, aber namentlich auch für die Geschichte der Auslegung bedeutsam. 5) Augustinus in seiner Erklärung der Bergpredigt und in seinen Predigten über Matth. 6. de oratione domin. sermo LVI—LX. T. V. ed. Bened. Seine Erklärungen enthalten Gutes, sind aber außerordentlich schwankend. 6) Auctor operis imp. Seine Erklärung enthält manches Beachtungswerthe. — Die Auslegungen der griechischen patres hat mit vieler Gelehrsamkeit Suicer zusammengestellt in seinen Observationes sacrae, Tiguri 1665. c. VII—XI.

Aus der Reformationszeit haben die Erklärungen, welche in die Katechismen der beiden protestantischen Kirchen aufgenommen worden, die meiste Bedeutung erhalten, die in dem großen und die in dem kleinen Katechismus Luthers und die im Heidelberger Katechismus von Ursinus und Olevianus. Beide Erklärungen sind, wie die beiderseitigen Katechismen selbst, Meisterwerke der Popularität und zugleich der theologischen Tiefe. Außer den beiden Erklärungen Luthers in den Katechismen giebt es noch drei andere von ihm, die erste aus

*) Ich weiß nicht, worauf sich die Angabe von Wetstein gründet, daß Ambrosius die Doxologie nicht kenne. In seinem Comm. zum Lukas übergeht derselbe das V. U. gänzlich, und anderwärts habe ich keine Stelle finden können, wo er von der Doxologie spräche. Daß aber das Buch de sacramentis nicht von Ambrosius herrühre, sondern vielleicht erst dem siebenten Jahrhunderte angehöre, erweist sich auch daraus, daß jene Erklärung die Doxologie und zwar mit Beziehung auf Vater, Sohn und Geist hat, wie dieses in der späteren katholischen Kirche gewöhnlich wurde. Se. d. Erll. von V. 13.

Digitized by Google

seinen Predigten, von J. Sneider nachgeschrieben, erschien 1518 und wurde darauf von Luther selbst in demselbigen Jahre unter dem Titel herausgegeben: Auslegung des Vaterunsers für einfältige Laien, zu welcher Ausgabe noch einen Anhang bilden die zwei ganz kurzen Schriften: kurzer Begriff und Ordnung aller vorgeschriebenen Bitten, und kurze Auslegung des V. U. vor und hinter sich (d. h. auf die rechte und auf die verkehrte Weise); hierauf folgte 1529. die Auslegung in den Katechismen und endlich noch Einiges zur Erklärung des Vaterunsers in den Predigten über Matth. 6., welche er 1530. zu halten anfing. Jene erste ausführlichere Erklärung für Laien zeugt von einer minderen Lauterkeit und Vollendung der Einsicht, als die späteren Erklärungen. Unter der großen Anzahl von Erklärungen, die sich in den späteren Commentaren der verschiedenen Kirchen befinden, verdient keine so viel Auszeichnung, als die von Chemnitz harmonia evangel. T. I. c. 51. Sie ist besonders reich an christlichem Verständniß und Einsicht in den Zusammenhang der Schriftwahrheiten; sehr ausführlich und fleißig gearbeitet ist auch Socins Auslegung. Unter den einzeln erschienenen Abhandlungen verdienen die meiste Beachtung die exercitationes in orationem dominicam des gelehrten Herm. Witsius in den exercitationes sacrae, Amst. 3. ed. 1697. Abgesehen von dem Mangel an Präcision und geistvoller Zusammenfassung des Vereinzelten findet sich vieles zur Erklärung recht Brauchbare, namentlich auch gelehrte Berücksichtigung der patres. Nächstdem verdient die scharfsinnige und zum Theil eigenthümliche Erklärung von Gottfr. Olearius in den observatt. sacr. Lips. 1713. p. 176 ff. Beachtung. Nicht zu übersehen ist ferner die Abhandlung von Nik. Brunner de praestantia et perfectione orationis dominicae im 2ten Bde. der Tempe Helvet. Tig. 1736., zwar in der Form der strengen Lampeschen Schule, aber mit guter Einsicht in den Sinn. *) Endlich sind aus neuerer Zeit die am meisten zu be-

*) In eben dieser Sammlung von Dissertationen im 1sten Bde. S. 351. findet sich eine Dissertation von Stapfer de nexu

Digitized by Google

achtenden Abhandlungen die von Nösselt in seinen exercitatt. Hal. 1803., welche indeß ihren Gegenstand in keiner Weise tiefer ergründet, als die früheren Bearbeitungen, ferner meines geehrten Herrn Collegen Dr. Weber lesenswerthe Erklärung des Gebetes in dem Programm von 1828. unter dem Titel: eclogae exegetico-crit. in nonnullos libror. N. T. locos II. u. III. und Gebsers Dissertation de orátione dom. comment. I. Regiom. 1830., welche mit Fleiß geschrieben ist.

2) Ueber Zeit, Ort und Absicht des Gebetes.

Luc. 11., 2 ff. wird uns aus einer späteren Zeit des Lebens Christi berichtet, daß am Schlusse eines seiner Gebete einer seiner Jünger ihn um eine Gebetsformel angegangen sei und Jesus damals eben das hier in der Bergpredigt befindliche Gebet mitgetheilt habe. Diese Veranlassung zur Mittheilung des Gebetes schien nun Vielen so sehr passend und dagegen die Einfügung desselben bei Matthäus unpassend, daß — zumal da auch sonst Lukas chronologischer verfahre — wie schon S. 11. bemerkt wurde, seit Pott von den meisten Neueren, denen sich zuletzt noch Olshausen und Gebser angeschlossen haben, daraus ein Hauptbeweis für die Behauptung entnommen worden, daß Matthäus verschiedenartige und in verschiedene Zeiten fallende Reden Christi in der Bergrede zusammengeschmolzen habe. Die neueste Skepsis hat nun zwar hier in chronologischer Rücksicht dem Lukas ebensowenig Vertrauen geschenkt als dem Matthäus. Sieffert (über den Ursprung des ersten kanonischen Evangel. S. 79.) meint: „Man kann wohl Grund zu der Vermuthung haben, daß sich zu jener Bitte der Jünger

---

et sensu orationis dominicae prophetico, welche zeigt, daß nicht die Hegel'sche Philosophie allein es ist, welche zu der tiefen Anschauung des Vater Unsers leitet, die in jeder Bitte desselben eine Periode der Länder- und Völkerentwickelung sieht, wie dieses Prof. Sietze in seinem Grundbegriffe preußischer Rechts- und Staatsgeschichte Berl. 1829. dargelegt hat; auch der Theologe Stapfer weist in den sechs Bitten die Perioden der christlichen Kirchengeschichte nach.

Digitized by Google

mit Bezugnahme auf das ähnliche Verfahren des Täufers schon früher Veranlassung gefunden haben müßte", und daß überhaupt „in dem Reiseberichte des Lukas sich wohl Manches zusammengefügt haben möchte, was nicht gerade bloß auf jener letzten Reise vorgefallen"; rücksichtlich der von V. 5. an aneinandergereihten verschiedenartigen Aussprüche über das Gebet muß man dies nothwendig annehmen, s. oben S. 13. Uebrigens ist auch Sieffert der Meinung, daß Lukas die richtige und einzige Veranlassung zur Mittheilung des Gebets angegeben, und bemerkt, daß, wenn man mit Olshausen dies zugebe, man sich auch schwer werde entschließen können, zu glauben, daß derjenige Evangelist, welcher das Gebet hier in einem so ganz verschiedenen Zusammenhange mitgetheilt habe, ein Apostel und Ohrenzeuge gewesen sei. Was ist nun in früherer Zeit über diese verschiedene Relation geurtheilt worden? — Unter den Alten hat sich mit dem Verhältnisse beider Relationen besonders Origenes beschäftigt, den indeß vorzüglich die Frage interessirt, ob aus der kürzeren Fassung des Gebetes bei Lukas folge, daß Christus selbst es damals abgekürzt gegeben habe; aus c. 30. de orat. am Anf. der Erklärung der 6ten Bitte sieht man, daß er sich dachte, Jesus habe es später dem Jünger abgekürzt gegeben, weil dieser weniger als das Volk der Ausführlichkeit bedurft habe. Daß nach der Mittheilung des Gebetes in der Bergrede die Jünger noch einmal eine Gebetsformel erbitten konnten, erklären die Commentatoren der früheren Zeit entweder so, daß der Jünger, welcher bei Lukas um die Gebetsformel bittet, während dieses Theils der Bergpredigt abwesend gewesen sei oder sich an diese Stelle nicht mehr erinnert habe — eine Meinung, die schon Origenes anführt — oder daß μαθητής, wie ja auch an anderen Stellen, nicht einen aus der Zahl der Zwölfe, sondern einen anderen Jünger, vielleicht einen aus der Zahl der Siebzig bezeichne (Euthymius, Heumann), oder endlich, daß die Jünger das Gebet in der Bergpredigt mehr als auf das Volk berechnet ansahen und nun bei Lukas für sich insbesondere eine Gebetsformel verlangten. Nach Rösselt und Rau haben die Jünger kurz vor der Bergpredigt diese Bitte an Jesum gethan und die

Digitized by Google

Antwort, die ihnen damals Jesus gab, hat Matthäus in die Rede selbst eingefügt. Nach Paulus, in seinem Commentar I. S. 712. hat Jesus ihre der Bergrede selbst vorangegangene Bitte erst in dem Gebete selbst beantwortet. Alle diese Erwiederungen sind von den neuesten Kritikern für unbefriedigend gehalten worden. *) Aber warum? Ist wohl irgend etwas Gewaltsames oder liegt irgend ein Zwang in der Annahme, daß die Jünger jenes Gebet, welches Jesus als Beispiel, wie man ohne Battologie beten müsse, vor dem Volke hingestellt hatte und was doch würklich in unserem Zusammenhange so gar nicht den Charakter einer Formel hat, eben nicht für eine besondere, ihnen bestimmte, Formel ansahen, und daher, dieses Typus eines wahren Gebetes uneingedenk, später eine besondere ihnen bestimmte Formel verlangten? Sind sie nicht auch in anderen Fällen ungewiß gewesen, ob das, was der Herr vor dem Volke

*) Ganz ungewiß schwankt auch Calvin: incertum est, semel an bis hanc orandi formam Christus discipulis tradiderit. Quibusdam hoc secundum videtur magis probabile... Quia tamen diximus, Matthaeum praecipua quaeque doctrinae capita colligere, ut melius ex continua serie totam summam perspiciant lectores, fieri potest ut Matthaeus occasionem, quam refert Lucas, omiserit, quamquam hac de re cum nemine pugnare velimus. — Gänzlich unbefriedigend findet auch Socinus alle Auskünfte: neque ego sane — sagt er — quidquam invenire vel excogitare possum, quod mihi ullo modo satisfaciat ad absurditatem istam tollendam, quae nimis evidens plane est. Er schlägt die Annahme vor — obwohl mit äußerster Vorsicht, der Würde des Wortes Gottes dadurch nicht zu nahe zu treten — ob nicht in diesem Falle bei Lukas eine Vernachlässigung der Zeitordnung anzunehmen seyn dürfte? — Es ist eine interessante Beobachtung, zu sehen, wie jene Männer, die unter der Atmosphäre des neunzehnten Jahrhunderts unfehlbar Rationalisten geworden wären, auf dem Stamme des glaubenskräftigen sechszehnten gewachsen, ungeachtet sie sich von demselben abzureißen suchen, doch geistige Nahrung von ihm ziehen! Wie viele ächtchristliche Elemente, welche unserer modernen Theologie mangeln, finden sich noch in den socinianischen Schriften, deren Grundtendenz doch übrigens durchaus die unserer sogenannten „rationalen Supranaturalisten" ist.

Digitized by Google

sagte, auch ihnen insbesondere gelte? S. Luc. 12, 41. Und wollte man es durchaus unwahrscheinlich finden, daß alle einem solchen Mißverständnisse unterlegen seyn sollten, konnte es nicht der Eine und der Andere? Lukas aber spricht nur von Einem der Jünger. Wollte man aber einwenden, daß der Herr doch wohl mit irgend einem Worte angedeutet haben werde, daß sie sich nur an das früher schon gegebene Gebet zu erinnern hätten, wäre dies denn etwa der einzige Fall, wo uns aus den Reden Christi nur das Wesentliche mitgetheilt worden ist? Erwägen wir überdies, wie vortrefflich sich bei Matthäus das Gebet anschließt, so daß man, wenn man dieses aus diesem Zusammenhange herausreißen wollte, auch V. 7. u. 8. herauswiesen könnte, da die Warnung vor heuchlerischem Beten schon mit V. 6. vollendet ist, so wird man nicht umhinkönnen, anzunehmen, daß würklich der Erlöser bei einer anderen Gelegenheit dieselbe Gebetsformel wiederholte. Ist dies der Fall, so ließe sich auch mit den Aelteren annehmen, daß der Erlöser das zweite Mal das Gebet in der abgekürzten Form gegeben habe, in welcher wir es bei Lukas finden. Aber was konnte der Erlöser für einen Grund haben, das zweite Mal das Gebet abzukürzen? Hatte er es vorher als Muster eines kurzen Gebetes gegeben der Battologie gegenüber, so läßt sich nicht erwarten, daß er die drei Sätze, welche bei Lukas fehlen: ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, γενηθήτω τὸ θέλημά σου κτλ., ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς κτλ. überflüssiger Weise eingefügt, so daß er dann später eine Berichtigung für nöthig befunden. Es bliebe also nur übrig, etwa mit Michaelis den Grund der Abkürzung in den Jüngern zu suchen, diesen nämlich wäre die frühere Formel allzukurz gewesen, sie hätten sich, aus Neigung zur Battologie mit der früheren unzufrieden, eine neue ausgebeten und nun zu ihrer Beschämung eine noch kürzere erhalten. Richtiger wird daher angenommen (auch von Rösselt und Olshausen), daß der Berichterstatter des Lukas die Worte Christi unvollständiger mitgetheilt habe, als sie der Apostel Matthäus aufbewahrt hatte, wie dieses in der Relation der ganzen Bergpredigt und auch anderwärts der Fall ist Luc. 6, 3—5. vergl. Matth. 12, 3—8. Luc. 8, 19—21. vergl. mit

Digitized by Google

Matth. 12, 47—50. Luc. 9, 19—22. vergl. mit Matth. 16, 14—21.

Rücksichtlich der Absicht Jesu bei Mittheilung dieses Gebetes kommt vorzüglich in Frage, ob dasselbe nach Christi Bestimmung von den Seinigen wörtlich gebetet werden sollte, oder ob nach seiner Absicht nur angedeutet werden sollte, welches der Inhalt des christlichen Gebets seyn müsse. Das eine Extrem findet sich hier in der Ansicht, welche nach Harmenopulus (im 14ten Jahrhundert) de sectis haereticis den Bogomilen beigelegt wird, daß sie nämlich jedes Gebet außer dem des Herrn verworfen haben, welches indeß gewiß nur auf die recipirten Kirchengebete zu beziehen ist. Das andere Extrem bezeichnet Grotius, wenn er sagt: non praecipit Christus, verba recitari, sed materiam precum hinc promere. Nach Grotius soll οὕτως heißen in hunc sensum; allerdings führen nun unsere Wörterbücher bei οὕτως an: simili vel eodem modo; allein wenn von einem Verkündigen, Aussprechen die Rede ist, so daß auch nach οὕτως die Worte ausdrücklich angeführt werden, so wird eben dadurch jede Unbestimmtheit abgeschnitten und man kann alsdann nicht anders annehmen, als daß eben die bestimmten Worte gesagt werden sollen (Matth. 2, 5. Luc. 19, 31. A. G. 7, 6. 13, 34. 47. Röm. 10, 6.). Wo man dies nicht so streng will, da wird auch immer der Ausdruck modificirt seyn, wie etwa durch ein οὕτως πως. *) Daß aber hier bestimmte Worte angegeben werden sollen, wird auch noch theils aus Luc. 11, 2. ὅταν προσεύχησθε, λέγετε, theils aus dem Gegensatze deutlich. Hätte Christus nur den Inhalt christlicher Gebete angeben wollen, so würde das zur πολυλογία und βαττολογία nur einen sehr indirecten Gegensatz geben; ein directer Gegensatz entsteht nur, wenn er zeigt, wie sie kurz und doch inhaltreich beten konnten, und wollte er dies, so mußte er Worte anführen. Wolzogen, der sich mit

*) Sehr verkehrt ist es, wenn Möller (Neue Ansichten schw. Stellen S. 43.) hier zu zeigen sucht, daß das adv. pro adj. ταῦτα stehe, wie auch Schleusner meint. Ueber die angebliche Setzung der Adverbien für Adj. s. Winer, S. 389.

Digitized by Google

dem Gedanken gar nicht befreunden konnte, daß Christus eine Formel gegeben haben sollte, verlangte daher auch, daß das οὕτως οὖν gar nicht als Gegensatz zum Vorhergehenden aufgefaßt würde. Wenn jedoch auch der Erlöser hier eine Formel gegeben hat, so folgt daraus doch noch nicht, was angeblicherweise die Bogomilen wollten. Schon Tertullian sagt treffend: quoniam tamen dominus prospector humanarum necessitatum seorsim post traditam orandi disciplinam: petite, inquit, et accipietis, et sunt quae petantur pro circumstantia cuiusque etc. Christus selbst*) und die Apostel sprechen auch andere Gebete Joh. 17. Matth. 26, 39. A. G. 1, 24. 4, 24. Ja nicht einmal was wir gegenwärtig vor uns sehen, daß keine allgemeine Christenversammlung ohne Gebrauch des Gebetes des Herrn Statt finden könne und solle, läßt sich erweisen. Wir finden nämlich weder in der Apostelgeschichte noch bei anderen Scribenten vor dem dritten Jahrhundert, daß das Gebet des Herrn als Formel beim Gottesdienste gebraucht worden sei, bei Justinus M. heißt es, daß der προεστὼς bete, „wozu er eben die Kraft habe", s. Augusti Denkwürdigk. Th. V. Joh. Georg Walch de usu orat. domin. ap. vet. christ. in den miscellanea sacra, Amst. 1744. Erst bei Tertullian und Cyprian erscheint das Gebet als oratio legitima et ordinaria. Cyprian sagt davon: quae potest magis spiritualis esse oratio, quam quae a Christo nobis data est, a quo nobis et spiritus sanctus missus est; quae vera apud patrem precatio, quam quae a filio, qui est veritas, de eius ore prolata est, ut aliter orare, quam docuit, non ignorantia sola sit, sed et culpa, quando ipse posuerit et dixerit: reiicitis mandatum Dei, ut traditio-

*) Christus übrigens hat dies Gebet nur für seine Gemeinde gegeben. Er konnte nicht bitten: „Vergieb uns unsre Schuld", daher: „darum sollt ihr also beten." Und wäre irgend einer der Adamiden ohne Sünde, der könnte auch nicht mehr mit der christlichen Gemeinde einstimmen, wenn sie dieses Gebet einmüthig ausspricht, und träte eben damit aus der christlichen Kirche heraus, wie dieselbe auf Erden gegeben ist.

Digitized by Google

nem vestram statuatis. Die besondere Heilighaltung des Gebetes stieg, seit es mit in die disciplina arcana gezählt und nicht den Katechumenen gestattet wurde, sondern nur den Gläubigen, vermuthlich vorzugsweise aus dem Grunde, weil die vierte Bitte geistlich gedeutet von vielen auch aufs Abendmahl gezogen wurde. Müssen wir, nach den neueren Untersuchungen, die Abfassung der sieben ersten Bücher der apostolischen Constitutionen gegen das Ende des dritten Jahrhunderts setzen, so ergiebt sich aus l. VII. c. 24., daß damals das V. U. dreimal täglich von den Gläubigen gebetet wurde. Seit Karl d. Gr. lernten es schon die Kinder auswendig. Ueber die damit getriebene Battologie s. S. 372. Auch die protestantische Kirche nahm das V. U. als stehende Formel in den öffentlichen Gottesdienst auf und fand nur bei den Anabaptisten, einem Theile excentrischer Puritaner und bei den Quäkern Widerspruch, welche Parteien überhaupt den ganzen Gottesdienst auf die jedesmalige subjective Stimmung der Gemeinde zurückführen und daher auch kein stehendes objectives Element in demselben dulden wollen. Von dem Streite der Puritaner gegen die Episcopalen in England in dieser Hinsicht s. Benthem engländ. Kirch- und Schulenstaat C. 26. S. 591 ff. — Wir haben schon gesagt, daß, je kürzer das Gebet war, welches der Erlöser der Battologie entgegenstellte, desto inhaltsreicher müsse es auch gewesen seyn. Man wird daher auch zugeben können, was in der Kirche angenommen worden ist, daß alle christlichen Bitten sich auf dieses Gebet zurückführen lassen müßten, wie Chrysostomus sagt, es ist das μέτρον der Gebete des Christen, und wie Euthym. es schön ausdrückt: παραδίδωσι τύπον εὐχῆς, οὐχ ἵνα ταύτην μόνην τ. εὐχὴν εὐχώμεθα, ἀλλ' ἵνα, ταύτην ἔχοντες πηγὴν εὐχῆς, ἐκ ταύτης ἀρυώμεθα τὰς ἐννοίας τ. εὐχῶν. Endlich Cyprian: qualia sunt orationis dominicae sacramenta, quam multa, quam magna, breviter in sermone collecta, sed in virtute spiritualiter copiosa, ut nihil omnino praetermissum sit, quod non in precibus atque orationibus nostris coelestis doctrinae compendio comprehendatur. Die Socinianer waren mit dieser Behauptung nicht zufrieden, wohl aber nur

Digitized by Google

deshalb, weil sie diese Idee zu äußerlich auffaßten, Volckel indeß de vera religione l. IV. c. 9. macht eine Ausnahme.

Nur beiläufig erwähnen wir noch zwei Hypotheſen über die Abſicht dieſes Gebets, welche als antiquirt gelten können, Pfannkuches Meinung in Eichhorns allgem. Bibl. der bibl. Litt. Bd. X. S. 846., daß Chriſtus mit dieſem Gebete ſeinen Jüngern habe ein Glaubensſymbol geben wollen, und die höchſt barocke Anſicht von Möller, zuerſt in Auguſtis theol. Monatsſchrift, dann in dem Buche: neue Anſichten ſchwieriger Stellen der vier Evangeliſten, Gotha 1819. S. 39., daß jede einzelne Bitte der Anfang eines jüdiſchen Gebets geweſen und Jeſus nur beabſichtigt habe, durch Angabe der brauchbarſten jüdiſchen Gebete ſeinen Jüngern ein „Interimsgebet“ zu geben, bis zu der Zeit, wo der Geiſt ſie würde beten lehren. Merkwürdig, daß Auguſti dieſe Anſicht ſeines alten Freundes auch noch in den Denkwürdigkeiten hat vertheidigen können Th. IV. 132. V. 93. Gegen Pfannkuche ſtreitet beſonders Röſſelt in den Exerc.

3) Quellen.

Wenn man von Quellen eines Gebets ſpricht, das der Erlöſer ſeinen Jüngern giebt, ſo hat das etwas Sonderbares, da ein Chriſtus eben nicht nöthig hat, außer dem unerſchöpflichen Born ſeines eigenen Seyns Quellen zu ſuchen, zumal für ein Gebet. Will man indeß nur dies ſagen, daß der Erlöſer für die Eingebung ſeines Geiſtes ſchon irgend eine fertige Form gefunden, deren er ſich alsdann bedient, ſo iſt dagegen nichts einzuwenden. Die ganze altteſtamentliche Vorſtellungsweiſe iſt auf dieſe Weiſe Form für ihn geworden. Oder es könnte ja der Erlöſer auch zum Beſten Anderer aus Herablaſſung von fremden Quellen Gebrauch gemacht haben. Prüfen wir nun die hierüber aufgeſtellten Anſichten. — Nicht dem funfzehnten Jahrhundert, wo Pico von Mirandola den Plato und Pythagoras aus dem Pentateuch ihre Weisheit holen ließ, ſondern dem neunzehnten gehört die bizarre Hypotheſe an, daß Chriſtus einen guten Theil ſeiner Religion, unter anderen auch das Vater Unſer, ſich aus dem Zendaveſta geholt habe. Dieſe

Digitized by Google

von Herder, Erläut. des N. T. aus einer neueröffn. Urkunde Riga 1775., J. A. C. Richter: das Christenthum und die ältesten Religionen des Orients. Leipz. 1819., von Rhode die heilige Sage der alten Baetrer 1820. und von Seyffarth Beitrag zur Specialcharakteristik der johanneischen Schriften, Leipz. 1823. vorgetragene Ansicht spricht sich am stärksten aus bei Rhode, wo es S. 416. heißt: „Man kann in der That das Gebet Jesu einen kurzen Auszug aus den Gebeten der Zendschriften nennen und zu jeder Bitte finden sich mehrere fast wörtlich gleichlautende Parallelstellen.“ Was aber ist der Beweis für diese in der That ungeheure Behauptung? Eine einzige Stelle aus dem Zend Aveſta B. 1. Th. 2. S. 89., in welcher mit der fünften Bitte eine Aehnlichkeit liegen soll, die noch dazu nicht im mindesten darin liegt. Eine Widerlegung jener grundlosen Hypothese findet sich in der Dissertation von Gebser de explicatione script. sacr. praesertim N. T. e libro Zendavesta, Ien. 1824. und in der Abhandlung desselben de oratione dominica p. 19.

Nichts Auffallendes dagegen kann die Behauptung haben, daß der Erlöser die Bitten dieses Gebetes aus jüdischen Gebeten seiner Zeit entlehnt habe, sobald man nur nicht als Ursache davon eine Geistesarmuth des Erlösers ansieht, sondern festhält, was Olshausen S. 223. sagt: „Was auch die Volksbildung ihm Edles und Wahres bot, es wirkte immer nur anregend für seine innere Entwickelung und selbst das Ueberkommene reproducirte er verjüngt aus seiner inneren schöpferischen Lebenskraft.“ Selbst die Gebetssammlungen, deren noch jetzt die Juden sich bedienen, סִדּוּר bei ihnen genannt, enthalten vortreffliche Gebete, nach Gedanken und Ausdruck aus dem A. T. entlehnt. Gab es nun dergleichen schon damals, warum sollte nicht der Erlöser, um seine Jünger an dem Guten, was sie bereits hatten, hinauf zu bilden, die besten Bitten jener Gebete in seinem Geiste zu einem schönen Ganzen verarbeitet übergeben haben? Daran kann nicht nur kein Gläubiger Anstoß finden, sondern es würde sich vielmehr eine noch tiefer gehende Reflexion daran knüpfen lassen, als die Bemerkung von Grotius: tam

Digitized by Google

longe abfuit Dominus ab omni affectatione non necessariae novitatis. Würde es wohl Jemandem Anstoß geben können, wenn der Erlöser, der sich so tief in den Geist des A. T. hinein gelebt hatte, daß er selbst noch am Kreuze, Matth. 27, 46., sein innerstes Gefühl in Psalmenworten ausspricht, ein ganzes Gebet in Psalmenworten ausgesprochen hätte? Spricht nicht die christliche Kirche jetzt ihre Andacht vielfach in Worten des A. T. aus? Etwas Anstößiges könnte also in jener Annahme nicht liegen. Nichts desto weniger aber ist sie aus dem Grunde zu verwerfen, weil die Uebereinstimmung des Gebetes mit rabbinischen Gebeten, welche man behauptet hat, durchaus nichtig ist. Es ist dies schon von Kuinöl, Fritzsche, Henneberg, Gebser, Olshausen eingesehen worden, so daß man jene Meinung fast für antiquirt ansehen könnte; sie hat indessen das ganze vorige Jahrhundert hindurch bis auf unsere Tage herab so allgemein Zustimmung gefunden — neuerlich bat sogar ein Geistlicher in einer Zeitschrift flehentlich um Aufschluß, ob würklich Christus sein Gebet von Rabbinen entlehnt, da er es in diesem Falle würklich gar nicht mehr mit Andacht würde beten können — daß wir noch etwas ausführlicher auf die Sache eingehen müssen. Die sogenannten Parallelen aus den rabbinischen Schriften finden sich in den Anmerkungen zum V. U. von Drusius, Grotius, Cappellus, Lightfoot, Schöttgen, Wetstein, bei Vitringa de syn. vet. p. 962, in der oben angef. Abhandlung von Witsius und endlich in einer besondern Abhandlung von Surenhusius in der syll. dissert. desselben p. 31, welche Chambeylayne der Ausgabe seiner Vaterunsersammlung beidrucken ließ.*) Bei Vergleichung aller dieser sogenannten Paral-

*) Auch das sehr unkritische Werk: Die geheime Lehre der alten Orientaler und Juden zur innern und höhern Bibelerklärung aus Rabinern (Rabbinen) und der ganzen alten Literatur von einem großen Philologen des Auslandes (von dem Schweden Hallenberg), Rostock 1805., welches bei seinem Erscheinen viel Aufsehen machte, beginnt seine Enthüllungen mit der angeblichen Nachweisung des V. U. bei den Rabbinen.

Digitized by Google

lelen ergiebt sich nun, daß eine eigentliche Uebereinstimmung sich nur hinsichtlich der Anrede und der zwei ersten Bitten findet. In einigen jüdischen Gebeten wird nämlich bis jetzt Gott: „unser Vater im Himmel“ angeredet; ferner kommt in einigen neueren Gebeten vor: „dein Name werde durch unsere Werke geheiligt,“ oder: „dein Name werde geheiligt und dein Andenken verherrlicht“; endlich wird öfters darum gebeten, daß doch „das Reich des Messias, das Reich Gottes, die Erlösung Israels kommen möchte“. Daß nun der Erlöser nicht die Vaterbenennung erst aus einem jüdischen Gebete zu entlehnen brauchte, darüber wird kein Zweifel obwalten, schon deshalb nicht, weil Gott im A. T., wie bei den spätern Juden eben so selten Vater, und eben so häufig König genannt wird, als im N. T. der Name Vater der regelmäßige und der: König der seltene ist. Was ferner den Terminus יִתְכַּבַּר יִתְקַדַּשׁ שְׁמֵהּ betrifft, so werden wir bei V. 10. sehen, daß derselbe auch im A. T. so oft vorkommt, daß Christus ihn wahrlich nicht von den Rabbinen zu entlehnen brauchte. Die Bitte aber um die Ankunft des מַלְכוּת שָׁמַיִם ist so durchaus alt- und neutestamentlich, daß Christus nach der christlichen Terminologie gar nicht anders als so hätte sprechen können. Hiermit sind eigentlich die würklichen Parallelen erschöpft. Zu der dritten Bitte nämlich finden sich als Parallele bloß die Worte: „geheiligt werde dein Name in dieser Welt, wie er im Himmel geheiligt wird,“ und: „die Israeliten sind Engel auf Erden, die Engel heiligen den Gottesnamen im Himmel, die Israeliten auf Erden.“ Zu der vierten Bitte wird die Stelle aus dem Tr. Berachot angeführt: „der Bedürfnisse deines Volks sind viele; möge es dir, o Gott! gefallen, jedem von ihnen so viel zu geben, als zu ihrer Nahrung nothwendig ist und jeglichem Volke, was sie bedürfen.“ Für die fünfte Bitte fehlt es selbst an einer scheinbaren Parallele. Für die sechste wird aus einem jüdischen Morgengebete angeführt: „Herr, unser Gott, mach', daß wir deinen Gesetzen folgen, führ' uns nicht in die Hand der Sünde, nicht in die Hand der Uebertretung, nicht in die Hand der Versuchung, nicht in Verachtung; entferne uns von der bösen Neigung (יֵצֶר רַע), ver-

Digitized by Google

binde uns mit der guten Neigung.“ Es bedarf wohl weiter keines Beweises, daß Anklänge dieser Art gar nicht vermögen, einen Causalzusammenhang zwischen den rabbinischen Gebeten und dem V. U. darzuthun. Dazu kommt nun außerdem noch der wichtige Umstand, daß jene ähnlich scheinenden Phrasen aus den verschiedenartigsten Schriften zusammengerafft sind; einige kommen im Talmud und im Buche Sohar in geschichtlich erzählender Rede vor, andere in moralischen Werken, andere endlich in Gebetssammlungen. Die ähnlichsten finden sich in einem סִדּוּר d. i. einer Gebetssammlung der portugiesischen Juden und in dem von Drusius viel benutzten סֵפֶר מוּסָר, dessen Verfasser ein R. Jehuda Klatz ist. Die portugiesische Gebetssammlung reicht nun gewiß nicht über das Mittelalter hinauf; was aber den R. Juda Klatz betrifft, so hat derselbe, wie es scheint, am Ende des funfzehnten (!) Jahrhunderts gelebt.*) Was läßt sich nun von den Gebeten dieses R. Juda Klatz und der portugiesischen Juden in Amsterdam für ein Schluß auf die zur Zeit Jesu gebräuchlichen Gebete der Juden machen?

Noch ist einer eigenen Ansicht zu erwähnen, welche Knorr von Rosenroth zuerst vorgetragen und die manchen bedeutenden Männern sich empfohlen hat. Dieser tief in die jüdische Mystik eingeweihte, auch als Liederdichter bekannte, fromme Staatsmann trägt im 3ten Th. seines apparatus in libr. Sohar in der Vorr. §. 2. die Meinung vor, daß die Bitten des V. U. die Reihenfolge der kabbalistischen Emanation, nach den vier Welten mundus aziluticus, beriathicus, ieziraticus u. asia darstelle, und erhielt hierin von mehreren Gelehrten, selbst von dem nüchternen großen Buddeus, Beistimmung. Es entstand darüber ein lebhafter Streit, indem die entgegengesetzte Ansicht besonders von Gottl. Wernsdorf in seinen vindiciis orationis domin.

*) Wolf giebt sein Zeitalter nicht an; schon sein deutsch klingender Name zeigt, daß er der neuern Zeit angehört. Bei de Rossi, dizzionario storico degli autori Ebrei, Parma 1802. I. p. 89. heißt es aber, sein Werk Sefer Musar sei als ein opus posthumum 1537 in Konstantinopel herausgekommen.

Digitized by Google

Vit. 1708. und in der unter dem praesidio des Joh. Andr. Schmid gehaltenen Disp. von Schrader: orat. dominica historice et dogmatice proposita praecipue autem Iudaismo opposita. Helm. 1710 vertheidigt wurde.

4) Gehalt und Ideengang des Gebetes.

Ueber den Reichthum seines Gehalts spricht sich nervös schon Tertullian aus de orat. c. 1. brevitas ista ... magnae ac beatae interpretationis substantia fulta est, quantumque substringitur verbis, tantum diffunditur sensibus, neque enim propria tantum orationis officia complexa est, venerationem dei, aut hominis petitionem, sed omnem paene sermonem domini, omnem commemorationem disciplinae, ut revera in oratione breviarium totius Evangelii comprehendatur. Die Tiefe dieses Gehalts wird jedoch nur recht erfaßt werden bei Voraussetzung der Richtigkeit der S. 103. 137. 150. ausgesprochenen hermeneutischen Regel, daß wir bei Auslegung der Worte Christi nicht bloß an den Sinn zu denken haben, welchen seine damaligen Zuhörer damit verbanden, sondern vielmehr denjenigen aufzusuchen, welchen er selbst damit verknüpfte. Nehmen wir nun an, daß er, welcher seinen Jüngern in der Zukunft den Geist als den Vollender verkündete, wußte, was einst das geistige Leben der Gemeinde seyn werde, so mußte das Gebet, welches er seiner Gemeinde für ewige Zeiten gab, auch ein solches seyn, welches eben nur von dem vollendeten geistigen Standpunkte aus recht gebetet und recht verstanden werden konnte. Mit andern Worten: seine volle Bedeutung erhält dieses Gebet erst im Munde des wiedergeborenen Christen. Nur dieser kann ja Gott im vollen Sinne des Wortes Vater nennen, nur dieser kann in rechtem Verständnisse um das Kommen des Gottesreichs bitten, nur dieser kann beten: „Vergieb uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldnern.“ Das werden wir bei der Auslegung überall festzuhalten haben, und erst von diesem Standpunkte aus wird uns der Gehalt des Gebetes deutlich werden.

Digitized by Google

Ist nun das Gebet würklich gehaltreich, so wird sich auch ein Ideengang in demselben finden, es wird keine Tautologie darin vorkommen, wie sie Viele in den drei ersten Bitten fanden; denn wohl mit Recht sagt Calov, daß gerade in diesem, den Tautologieen entgegengesetzten Gebete sich am Wenigsten Tautologieen erwarten lassen. Und findet ein Ideengang Statt, so wird derselbe sich auch durch eine äußere Anordnung zu erkennen geben, wie sich dieselbe schon dem oberflächlichen Beobachter in dem dreifachen σὺ der drei ersten Bitten und in dem vierfachen ἡμεῖς der drei oder vier letzten Bitten zu erkennen giebt. Allerdings muß man sich hüten, den Reden des Herrn und der Apostel schulgerechte logische Schemata unterzulegen. In der Sprache Gottes zur Menschheit, wie diese aus dem Reiche der Gnade zu uns tönt, gilt ebenfalls, wie in der, welche aus dem Reiche der Natur zu uns redet, eine höhere Ordnung, als die formal-logische. Gerade da, wo unser logisches Winkelmaaß nicht mehr passen will, fangen die Grenzen eines höheren Reiches an. Die Reden von Gottesmännern brauchen nicht mit der Scheere einer Lampeschen oder Baumgartenschen Schullogik zu französischen Gärten zugeschnitten zu werden, um Ordnung und Zusammenhang zu gewinnen, sie sind englische Parks, wo Busch und Wiese bunt abwechseln und durch die scheinbare Unordnung doch das Gesetz der Schönheit und einer höheren Ordnung geht. Es hieße indeß auf der andern Seite in das Extrem gerathen, wenn man jeden Nachweis einer strengen logischen Ordnung abweisen wollte. Es giebt Fälle, wo das formal-logische Schema der Körper der wesenhaften Logik des Geistes ist, wie dies ganz besonders bei der Dreitheiligkeit Statt findet. Nicht nach einem inhaltslosen Schematismus zerfiel die Philosophie der Alten in Dialektik, Physik und Ethik, ist die christliche Dogmatik in der Theologie, Anthropologie und Soterologie befaßt. So ergiebt sich denn auch für das Gebet des Herrn ein logischer Schematismus, welcher in der Natur des Gebets und des christlichen Glaubens mit Nothwendigkeit gegründet ist. Das Gebet enthält eine heilige Siebenzahl von Bitten (s. über die Zahl sechs, welche die reformirte, und die

Digitized by Google

Zahl sieben, welche die lutherische Kirche annimmt, zu der siebenten Bitte in V. 13.), welche in zwei Hälften zerfallen. Die erstere spricht die Beziehung Gottes auf uns, die letztere die unseren auf Gott aus. Die drei ersten Bitten entfalten stufenweise Einen Gedanken: 1) Gott muß anerkannt werden als das, was er ist, 2) dann herrscht er über den Menschen, 3) dadurch wird am Ende die Erde zum Himmelreich verklärt. Eben so enthalten die vier letzten Bitten einen parallel laufenden Fortschritt. Das Gebet fängt von dem Niederen an und bittet zuerst um die irdische Nothdurft, dann um die geistige, und zwar 1) um Aufhebung der vergangenen Schuld, 2) um Bewahrung vor bevorstehender Schuld, 3) um endliche Rettung von allem Uebel und Bösen. *) Hieran schließt sich dann der zwar einer spätern Zeit angehörige, aber dennoch vortrefflich hieher gehörige Epilog, welcher abermals in der Dreizahl den Grund der christlichen Glaubensgewißheit angiebt. Noch strenger schematisirt stellt sich dieser Ideengang heraus in folgendem Schema von Dr. Weber in dem angef. Programme von 1828.

Πρόλογος.	Λόγος.		Ἐπίλογος.
	εὐχαί.	αἰτήματα	
1) πάτερ.	1) ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.	1) τὸν ἄρτον ἡμῶν τ. ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.	1) ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία.
2) ἡμῶν.	2) ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου.	2) καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα κτλ.	2) σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις.
3) ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	3) γενηθήτω τὸ θέλημά σου κτλ.	3) καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμὸν κτλ.	3) σοῦ ἐστιν ἡ δόξα.

Die erste εὐχή und das erste αἴτημα bezieht Dr. Weber auf die Theologie, die zweite εὐχή mit dem zweiten αἴτημα auf die Christologie, die dritte εὐχή mit dem dritten αἴτημα

*) Bengel: tres reliquae rogationes spectant vitae spiritualis in mundo initium, progressum, exitum, rogantesque confitentur non solum de sua indigentia, sed etiam de reatu, periculo et angustiis. Quum haec amota sunt, Deus est illis omnia in omnibus, per rogationes tres primas. Vergl. Aug. und Calvin.

Digitized by Google

auf die Pneumatologie oder Angelologie und Dämonologie. Richtiger wird man sagen, daß vielmehr die Anlage dieser Bitten in der Oekonomie von Vater, Sohn und Geist gegründet sei, welche Oekonomie hier, wie auch sonst so häufig, als die tiefere Basis des logischen Schema's der Dreizahl erscheint. Die Anerkennung des Wesens der Gottheit als eines Heiligen bezieht sich vorzugsweise auf den Vater als die ἀρχή; seine Herrschaft in der Menschheit wird vermittelt durch den Sohn; sie erlangt ihre Vollendung im Geist, in welchem der Vater und Sohn in der Gemeinde waltet, so daß der Wille Gottes auf Erden wie im Himmel vollführt wird. Ebenso bezieht sich die Erhaltung des leiblichen Daseyns auf das opus creationis und conservationis, mithin vorzugsweise auf die Oekonomie des Vaters; die Aufhebung der Sündenschuld auf die Oekonomie des Sohnes; die Bewahrung vor der Gewalt der Versuchung und die endliche subjective Erlösung vom Bösen auf die Oekonomie des Geistes. — Man wird hiernach und noch mehr nach eigner Erwägung der einzelnen Bitten folgende merkwürdige Urtheile von Joh. Chr. Fr. Schulz in s. Anmerk. zu Mich. Uebers. und von Möller a. a. O. S. 47. zu würdigen wissen. Der erstere Theologe meint: „Der Mangel alles Zusammenhanges und aller natürlichen Verbindung der einzelnen Bitten unter einander, der kaum bei einem Beter, der mit der zügellosesten Einbildungskraft betet, noch weniger bei einem so nachdenkenden und bedachtsamen, wie ihn doch gewiß Jesus verlangt, zu entschuldigen ist, läßt dies [daß nämlich das Gebet ein zusammenhängendes Ganzes bilde *)] nicht voraus-

*) Schulz meint nämlich das Gebet so auffassen zu müssen: 1) „wenn ihr ein Lobgebet auf den Vater der ganzen Natur beten wollt, so sprecht: Du, unser und aller Geschöpfe, über alles erhabener Vater! Dein Preis sei unser stätes Geschäfte," 2) „oder wenn ihr um die Beschleunigung des Anfangs meiner Religion beten wollt, so u. s. w.," 3) „oder wenn ihr Gott um das höchste Glück der Menschheit, um willige Befolgung seiner Vorschriften, bitten wollt, so u. s. w."

Digitized by Google

sehen." Und Möller: „Kurz, sobald man das V. U. als ein zusammenhängendes Gebet betrachtet, sieht man ihm so vieles Mangelhafte an, daß man nicht begreift, warum nicht Jesus etwas Vollkommneres gegeben habe." (!!)

Noch eine Frage bleibt zu erörtern. Sind die drei ersten Bitten würklich Bitten? Man könnte sagen, da sie sich auf Gottes Sache beziehen, so lasse sich nicht füglich sagen, man bitte für Gottes Sache, sondern nur, man sehne sich nach der Erfüllung des Inhalts dieser drei Aussprüche; Dr. Weber — wie auch schon Grotius — nennt sie deshalb pia vota. Allein der Sache nach kommt dies doch auf dasselbe hinaus; denn jede Sehnsucht des Christen wird bei ihm zum Gebet. Ueberdies wäre es ja eine oberflächliche Ansicht, zu sagen, man bitte hier für Gottes Sache und nicht für die unsere. Vielmehr ist ja Gottes Verherrlichung in der Menschheit eben auch die Verherrlichung der Menschheit in Gott, mithin auch Gegenstand unsers Gebets. Vielen Auslegern ist aber wenigstens die erste Bitte nur als ein votum, oder, wie sie es nannten, als eine Doxologie erschienen = εὐλογητὸς ὁ θεός, so Pricaeus, Olearius, Wetstein, Michaelis. Das Wesen der Doxologie, wie sie sich bei den Juden und bei den Muhammedanern findet, besteht darin, daß, sobald sie in tiefer Gemüthsbewegung den Namen Gottes nennen, sie ein „welcher gesegnet sei, welcher geheiligt sei," hinzufügen. Wäre nun aber das ἁγιασθήτω hier nicht Bitte, sondern nur ein solcher Appendix an die Erwähnung Gottes, so würde man doch hier das Relativ erwarten, oder das Particip, wie Röm. 1, 25. oder Röm. 9, 5. So wie es jetzt dasteht, wird man es nothwendig als Bitte ansehen, um so mehr, da es ganz in den Gedankengang paßt, während eine bloße Doxologie in diesem kurzen Gebete als unpassend erschiene.

V. 9. Die Anrede. Sogleich hier muß man sich die Bemerkung vergegenwärtigen, welche wir S. 388. ausgesprochen haben. War gleich der Vatername für Gott bei Heiden und Juden der seltnere, und der gewöhnlichere δεσπότης und βασιλεύς, so fehlt er doch bei ihnen nicht ganz. Bei den Persern

Digitized by Google

führte Mithras den Vaternamen, s. Julian, Caesares p. 336. ed. Spanh. Jupiter ist eine Composition von Diovis = Deus und pater. Aus Homer ist das πατὴρ θεῶν τε ἀνδρῶν τε bekannt, so wie die hellenische Trias Ζεύς τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον, wie z. B. Od. IV. V. 341. Besonders gelänfig wurde er nach der berühmten Stelle in Plato's Timäus, wo von der Gottheit, als dem πατὴρ καὶ ποιητὴς τοῦ κόσμου die Rede ist, den Neuplatonikern, welche auch namentlich hervorheben, daß die Gottheit vorzüglich der Frommen Vater sei, Plutarch Vita Alex. c. 27. Was die Heiden in das Prädicat πατήρ hineinlegten, giebt uns Diod. Sic. bibl. V, c. 72. an: πατέρα δὲ (αὐτὸν προσαγορευθῆναι) διὰ τὴν φροντίδα κ. τὴν εὐνοίαν τὴν εἰς ἅπαντας, ὅτι δὲ καὶ τὸ δοκεῖν ὥσπερ ἀρχηγὸν εἶναι τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων. So setzt auch Plutarch, de superstit. c. 6. dem τυραννικὸν das πατρικὸν entgegen, und sagt, daß der δεισιδαίμων nur das Erstere in der Gottheit erkenne. Zwar kannte der Heide nur die ursprüngliche natürliche Abstammung des Menschen von Gott, aber allerdings lag auch in dieser ein Kindschaftsverhältniß der Menschen zu ihm und eine väterliche Liebe seiner zu den Menschen begründet, sowie dieses oben C. 5, 45. A. G. 14, 17. 17, 28. ausgesprochen ist, so daß es also nicht bloße Täuschung war, wenn der Heide in der allwaltenden Gottheit nicht bloß die herrschende, sondern auch väterliche Macht anerkannte und merkte. Noch größere Wahrheit erhielt dieser Name im Munde des Israeliten, der so vorzugsweise die Offenbarungen der Huld seines Gottes genoß, daß er ausrufen konnte, wie es Ps. 147, 19. 20. heißt. Der Vatername findet sich im A. T. 5 Mos. 32, 5. Hiob 34, 36. Jes. 63, 16. Jer. 3, 4. 19. Mal. 1, 6. Weish. 14, 3. Sir. 23, 1. Daß auch für den Hebräer in jenem Begriffe vorzugsweise die Idee des Schirmes und Schutzes lag, läßt sich aus Stellen, wie Ps. 68, 6. Jes. 9, 6. entnehmen. Seinen tiefsten Sinn erhält der Name bei dem Christen durch die Geburt aus Gott. In diesem Sinne Kinder Gottes zu werden, ist eine ἐξουσία, die sie erst durch den, welcher im absoluten Sinne Kind Gottes ist, erhalten haben, Joh. 1, 12. vergl. S. 109. 309. —

Digitized by Google

welches unter den ältern Erklärern die Meisten anerkennen, *) und selbst der philologische Camerarius ganz ausdrücklich hervorhebt. So wie dann im menschlichen Vaterverhältnisse auf dem Gezeugtseyn des Sohnes aus dem Wesen des Vaters die fürsorgende und erziehende Sorge des Vaters beruht, so auch im Vaterverhältnisse Gottes zu den Menschen. Gott heißt in der Schrift der Urheber jedes Vaterverhältnisses, der Vater im höchsten Sinne, Ephes. 3, 15. Matth. 23, 9. Was irgend daher in dem menschlichen Vater zur Vateridee gehört, das werden wir im Verhältnisse des himmlischen Vaters zu seinen Menschen wiederfinden und zwar, da eben alle menschlichen Väter nur mangelhaft ihrer Idee entsprechen, auf die höchste Weise, wie dies auch in C. 7, 11. liegt. Während die neueren Interpreten und Dogmatiker die Bezeichnung Gottes, des Vaters der Menschen, nur als eine uneigentliche metonymische Redensart gelten lassen, drücken sich die alten Kirchenlehrer weit schriftmäßiger und tiefer aus, wenn sie im Gegentheil alle irdischen Väter nur im uneigentlichen Sinne Väter nennen, und Gott allein im eigentlichen. Basilius adv. Eunom. l. II, c. 23. op. T. I, 259. ὥστε πατὴρ ἡμῶν ὁ θεὸς οὐ καταχρηστικῶς, οὐδ' ἐκ μεταφορᾶς, ἀλλὰ κυρίως καὶ πρώτως καὶ ἀληθικῶς ὀνομάζεται, διὰ τῶν σωματικῶν γονέων εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραγαγών, καὶ ταῖς κηδεμονίαις προοικειούμενος. Ebenso Damascenus de orthod. fid. l. I, c. 13.

Gleich hier am Anfange, wie durch das ganze Gebet, gebraucht der Betende ἡμῶν. **) Der Christ ist Glied an einem

*) Cyprianus: homo novus, renatus, et Deo suo per eius gratiam restitutus pater dicit, quia filius esse iam coepit. — Quod nomen nemo nostrum in oratione auderet attingere, nisi ipse nobis sic permisisset orare. Orig.: εἰκὼν οὖν εἰκόνος οἱ ἅγιοι τυγχάνοντες, τῆς εἰκόνος οὔσης υἱοῦ, ἀπομάττοντες υἱότητα.

**) Daß Luther gerade hier das Pronomen nachgesetzt hat: Vater unser, sollte billig auffallen, da dies sonst nie in seiner Uebersetzung geschieht, wie denn auch solche Buchstäblichkeit dem

Digitized by Google

Leibe, darum empfindet der Einzelne die Noth des Ganzen, so wie er durch die Verherrlichung des Ganzen mit verherrlicht wird, 1 Kor. 12, 26. Vermöge dieser gliedlichen Gemeinschaft erfleht der Jünger Christi für Alle, was er für sich erfleht, wie denn auch würklich das Reich Gottes in seiner Vollkommenheit zu ihm nur kommen kann, in sofern es auch zugleich an Alle kommt.

Ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Der Vatername hatte die Vertraulichkeit geweckt (1 Joh. 3, 1. Röm. 8, 15. Ps. 103, 13.), wie Luther im kl. Katechismus sagt: „Gott will uns damit locken, daß wir gläuben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechte Kinder.“ Das Bewußtseyn des Beters soll aber auch nicht bloß bei dem irdischen Abbilde der Vateridee stehen bleiben, er soll Gott anbeten im Geist und in der Wahrheit, und darum heißt es: unser Vater, „der du bist im Himmel.“ Der Heidelb. Katech. antwortet auf die Frage, warum dies hinzugethan?: „auf daß wir von der himmlischen Majestät Gottes nichts Irdisches denken.“ — Den reinen und stillen, unwandelbaren, unermeßlichen, über alle Befleckung, Unruhen, Veränderlichkeit und Beschränkungen der Erde erhabenen Aether zum Wohnsitz der Gottheit zu machen, gehört zu der unwillkührlichen, in aller Menschen Bewußtseyn begründeten Symbolik. Aristoteles, in der merkwürdigen St. de coelo l. l. c. 3.: πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ

Charakter derselben entgegen ist. Es war aber in der katholischen Kirchensprache diese Uebertragung bereits stehend geworden. So in der Manassischen Minneliedersammlung bei zwei Dichtern des 13ten Jahrhunderts, Th. 2. S. 136. bei Reimar von Zweter

Got, Vater unser, der du bist
In dem Himmelriche gewaltig.

Und Th. 2, S. 111, bei Fawart: „Erhöre mich Gott, Vater unser, durch die Minne, mit der din lieber Sun....“ Ferner in Christoph Käppener consiliis elegantissimis von 1508 (also 14 Jahre vor Luthers Uebersetzung) heißt es: „Bittet Got für den, der solche ratschlege durch dy Gnade Gots gemacht hat, mit einem innigen Vater Unser und Ave Maria.“

Digitized by Google

θεῶν ἔχουσι ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὁσοιπερ εἶναι νομίζουσι θεούς, δηλονότι, ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρτημένον. Vergl. das dem Aristot. zugeschriebene Buch de mundo c. 2. u. c. 6. Wie der Grieche von seinem Zeus sagte: Ζεὺς ὑπέρτατα δώματα ναίων, so der größte Theil alter und neuer heidnischer Völker. Auch im A. T. wird der Himmel als der Gottessitz bezeichnet, aber eben diese Bezeichnung auch wieder als eine symbolische aufgehoben, indem andererseits in den stärksten und erhabensten Ausdrücken von der Allgegenwärtigkeit Gottes und seiner Erhabenheit über den Raum die Rede ist 1 Kg. 8, 27. 2 Chron. 2, 6. Ps. 139, 7. Jer. 23, 23. Nur der Gottlose spricht Hiob 22, 13.: „was weiß Gott? wird er hinter dem Dunkel richten? Gewölk ist seine Hülle, daß er nichts sieht und am Kreise des Himmels wandelt er.“ Zuweilen giebt sich das Symbolische des Ausdrucks: „Jehovah im Himmel“ ganz sichtlich zu erkennen, wie wenn es Jes. 66. heißt, der Himmel sei sein Thron und die Erde sein Schemel, welches Niemand im eigentlichen Sinne nehmen wird. Daß das Prädicat die Erhabenheit und Unbeschränktheit von irdischen Verhältnissen anzeige, sieht man auch z. B. Ps. 2, 4. 103, 19. 113, 4. 5. 115, 3. De Wette bibl. Dogm. §. 99. nennt ganz richtig diese Ausdrücke „unbewußt symbolisch,“ hätte nur aber er selbst und andere neuere Erklärer des A. T. dies festgehalten, dann würde man dem A. T. nicht so häufig fleischliche Vorstellungen aufgebürdet haben, welche vielleicht dieser und jener Fleischlichgesinnte im Volke hegte, von denen aber die Erleuchteten weit entfernt waren. Läßt sich nun bereits im A. T. der symbolische Charakter der Bezeichnung nicht verkennen, um wie viel weniger werden wir dies in den Reden Christi können, nach dessen Wort sein Vater ein Geist ist. Hat das Christenthum jene alttestamentliche Symbolik beibehalten, so werden wir uns nur zu fragen haben, was durch dieselbe ausgedrückt werden solle. Zuerst nun die Reinheit Gottes Hiob 15, 15., Gott wohnt im Licht 1 Tim. 6, 16., dann die Unermeßlichkeit Ps. 113, 4. 36, 6., dann die Erhabenheit und Unwandelbarkeit Ps. 11, 4. 103,

Digitized by Google

11. Jes. 55, 9. In dem Sinne wird die Phrase auch von den Kirchenvätern gefaßt, s. Suicer Thes. II, 523. Viele von ihnen heben indeß noch vorzugsweise eine andere Beziehung hervor, welche ebenfalls nicht ausgeschlossen ist. Der Himmel, wie auch V. 10, w. m. vergl., ist der Ort der schuldlosen, seligen Geister; im A. T. vergl. 1 Mos. 28, 12. In ihnen wohnt vorzugsweise Gottes Fülle und darum heißt es, er wohne unter ihnen. Damascenus de orth. fid. l. I, c. 16.: λέγεται τόπος θεοῦ, ἔνθα ἐκδηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται. So an uns. St. Orig., Theod. Chrys., August. — Ueber die Nothwendigkeit, alle räumliche Beschränkung bei Auffassung des Ausspruchs zu vermeiden, erklären sich besonders nachdrücklich die beiden Kirchensäulen des Orients und Occidents Origenes und Augustin. Der Letztere sagt ep. 57. ad Dard.: Si enim populus Dei, nondum factus aequalis angelis eius, adhuc in ista peregrinatione dicitur templum eius, quanto magis est templum eius in coelis, ubi est populus angelorum, quibus aggregandi et coaequandi sumus, cum finita peregrinatione, quod promissum est, sumpserimus. Bei der Erklärung uns. St. sagt Aug.: wollte einer räumlich Gott in den Himmel versetzen, so wären die Vögel zu beneiden, die ihm dann näher wären, als die Menschen; der Ausdruck sei vielmehr symbolisch; wie wir uns auch beim Beten gegen Sonnenaufgang wendeten, um uns dadurch, daß selbst der Körper sich zu einem Höheren kehrt, mehr bewußt zu werden, der Geist kehre sich zum Allerhöchsten: convenit enim gradibus religionis et plurimum expedit, ut omnium sensibus et parvulorum et magnorum bene sentiatur de Deo. Eigentlich bezeichne aber der Himmel hier die corda iustorum.

Nachdem wir mancherlei ältere Stimmen über den reichen Gehalt dieser Anrede des Gebetes des Herrn vernommen, wollen wir noch vernehmen, was die neuesten Ausleger darüber zu sagen haben. Bei Kuinöl lesen wir: πατὴρ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς sc. ὤν Deus optime, maxime, potentissime et benignissime; bei Meyer: „erhabenster und allgegenwärtigster Vater, eine bei den Juden sehr gewöhnliche Anrede im Gebet,

Digitized by Google

der Götzenanbetung der Heiden entgegengesetzt" — als ob eben hier irgend Einer vom Volke der Juden redete, gleichviel welcher, und nicht vielmehr der eingeborene Sohn, der im Schooße des Vaters gelegen, und der wohl, wenn er die Worte derer gebrauchte, unter denen er erschienen, noch einen andern Sinn damit zu verbinden wußte, als Dieser und Jener aus dem Judenvolk. — Und dies ist Alles, was jene Interpreten uns zu sagen haben!

Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου. Die Erklärung dieser Bitte hängt größtentheils von dem engern oder weitern Sinne ab, den wir dem ὄνομα geben. Wir können ὄνομα im engern Sinne von dem eigentlichen Namen Gottes, von dem Namen Jehova verstehen, oder, nach dem weitern Gebrauche des Wortes, als die Bezeichnung Gottes nach seinen Eigenschaften ansehen, die ihm in der Vorstellung der Menschen beigelegt werden — so aufzufassen, wie שֵׁם gebraucht wird. Schon Origenes: ὄνομα τοίνυν ἐστὶ κεφαλαιώδης προσηγορία τῆς ἰδίας ποιότητος τοῦ ὀνομαζομένου παραστατική. — Ἁγιάζειν entspricht dem Hebr. הִתְקַדִּישׁ und קִדֵּשׁ, und bedeutet zunächst das Unheilige heilig machen, sodann daß Heilige heilig behandeln, heilig halten, d. i. soviel wie ehren, 4 Mos. 20, 12. 5 Mos. 32, 51. 2 Mos. 20, 8. 3 Mos. 21, 8. Die transitive Bedeutung der intransitiven Verba ist häufig die des Behandelns, so קָלַל leicht seyn, קִלֵּל verächtlich behandeln, כָּבֵד schwer, prachtvoll seyn, כִּבֵּד ehrenvoll behandeln u. s. w. Eben so ἁγιάζειν im N. T. 1 Petr. 3, 15., in den Apokr. Sir. 33, 4. und bei den Kirchenv. z. B. Chrys. Hom. in Ps. 113. ὥσπερ ἄγγελοι τὸν θεὸν ἁγιάζουσι πονηρίας πάσης ἀπηλλαγμένοι, ἀρετὴν δὲ μετιόντες μετὰ ἀκριβείας· οὕτω δὴ καταξιωθείημεν καὶ ἡμεῖς αὐτὸν ἁγιάζειν. Demnach entspräche die Bedeutung von ἁγιάζειν der von δοξάζειν — wie denn auch neben einander vorkommt: τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον καὶ ἔνδοξον (Tob. 8, 5.). So finden wir neben einander Sirach 36, 9. ἀνύψωσε und ἡγίασε. Im A. T. steht neben einander vgl. 3 Mos. 10, 3. אֶכָּבֵד und אֶקָּדֵשׁ, ebenso Ezech. 28, 22. 38, 23., in den jüdischen Gebeten kommt neben einander vor: יִתְקַדַּשׁ שְׁמֵהּ וְיִתְבָּרַךְ und יִתְפָּאַר וְיִתְגַּדַּל שֵׁם יי׳,

Digitized by Google

von welchen Formeln auch das so hoch gehaltene chaldäische Gebet קַדִּישׁ den Namen hat (vergl. Cappellus, Schöttgen, Wetstein zu der Stelle und Vitringa de synag. vet. III, 2, 8.). In den semitischen Dialecten und im spätern Griechischen selbst hat daher auch ἁγιάζειν die Bed. von εὐλογεῖν bekommen. Im Rabb. ist קִדּוּשׁ soviel wie בְּרָכָה. Im Aethiopischen wird die Doxologie mit einem Worte desselben Stammes benannt. Im Arab. ist تقديس takdis der technische Name für die Lobpreisung Gottes, Reland de rel Muh. p. 149. In der spätern griechischen Kirchensprache waren die Formeln gewöhnlich ἁγιάζειν τὸ ποτήριον = εὐλογεῖν, und ἁγιασμὸς μέγας war Bezeichnung der Benediction des Wassers, s. Du Cange Gloss. Graec. med. s. h. v. Geradezu als gleichbedeutend mit δοξάζειν nimmt es an uns. St. Chrys. u. Theod. Opp. T. II. p. 349. zu Jes. 48, 7.: τὸ ἁγιάσατε ἀντὶ τοῦ ὑμνήσατε τέθεικεν. οὕτως γὰρ καὶ προσευχόμενοι λέγομεν, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου ἀντὶ τοῦ δοξασθήτω. Origenes erklärt ἁγιάζειν durch ὑψοῦν. Wird nun das dabeistehende ὄνομα in dem engern Sinne genommen, so würde die Bitte das Verlangen ausdrücken, daß der Name Gottes mit Ehrfurcht genannt und daher niemals ohne Noth auf die Lippen genommen, nie gemißbraucht werde. Wollten wir nun aber die Bitte einzig und allein hierauf beschränken, so stäche doch die Beschränktheit des Inhalts gegen den weiten Umfang, den die übrigen haben, allzusehr ab. Dazu kommt, daß schon die hebr. und die rabb. Phrase הַקְדִּישׁ שֵׁם י״י nicht bloß den engen Sinn hatte „den göttlichen Namen mit Ehrfurcht aussprechen," sondern vielmehr „Gott nach allen seinen Beziehungen heilig halten." Jes. 29, 23. Ezech. 36, 23., vergl. Jes. 52, 6. Röm. 2, 24. 1 Tim. 6, 1. Ebenso wenig kann im N. T. δοξάζειν und φανεροῦν τὸ ὄνομα τ. θεοῦ in einem so engen Sinne genommen werden, Joh. 12, 28. 17, 1. 4. 6. Offenb. 15, 4. Wir werden mithin ὄνομα als Periphrasis ansehn, in welchem Falle dann auch der eigentliche Name selbst mit eingeschlossen ist. „Alles, was der Name Gottes in sich faßt, Gott nach allen seinen Beziehungen werde heilig gehalten!" Und zwar ist dieses Heilighalten ein zwie-

Digitized by Google

faches. Das erste ist die Anerkennung Gottes als den, welcher er ist, das andere das sich Bestimmenlassen durch ihn, als die nothwendige Folge, sobald die Anerkennung eine wahrhafte ist. Eigentlich kommt auch jene erste Fassung, wenn sie nicht gar zu oberflächlich auftritt, hierauf zurück, denn die ernste Scheu vor dem Mißbrauch des göttlichen Namens mit den Lippen muß doch, wenn es kein äußerliches opus operatum seyn soll, auf der Ehrfurcht des Herzens gegen Gott beruhen. Dies drückt auch Calvins Auslegung aus, welche sich mehr der ersten Auffassung zuneigt: sanctificari Dei nomen nihil aliud est, quam suum Deo habere honorem, quo dignus est, ut nunquam de ipso loquantur vel cogitent homines sine summa veneratione.

Was die Geschichte der Auslegung betrifft, so läßt sich bei dieser, wie auch bei der folgenden Bitte eine Stufenfolge der Auslegungen angeben, je nachdem den Aussprüchen von den Interpreten mehr oder weniger Umfang gegeben wurde. Den wenigsten Umfang erhält sie bei denen, welche die Bitte darauf beziehen, daß der göttliche Name nicht gemißbraucht, sondern stets mit Ehrfurcht genannt werden solle. Ungefähr so nehmen es diejenigen, welche den Satz als eine Art Doxologie ansehen, wie Pricäus, Olearius, Wetstein, Michaelis. Größer wird der Umfang bei denen, welche die Heiligung entweder auf das Lobpreisen, Anerkennen und Verherrlichen Gottes durch Worte überhaupt beziehen, wie Socinus, Episcopius, Piscator, oder auf die Anerkennung und Verherrlichung Gottes im Innern und im Wandel, woraus auch alsdann die Anerkennung und Verherrlichung durch Andere hervorgehe (C. 5, 17.), so Chrys., Euthym., Hieron., Aug., Beza. Am weitesten ist der Umfang da, wo die Verherrlichung in Wort und Werk verbunden wird, wie es Luther thut, welcher sagt: „das ist wohl ein kurz Wort, aber mit dem Sinne geht's so weit als die Welt geht, wider alle falsche Lehre und Leben," und im großen Katech.: „das ist nun etwas finster und nicht wohl deutsch geredet, denn auf unsere Muttersprache würden wir also sprechen: Himmlischer Vater, hilf, daß nur dein Name möge heilig seyn — wie

Digitized by Google

wie wird er nun unter uns heilig? Antwort: aufs deutlichste, so mans sagen kann: so beide, unser Leben und Lehre christlich ist.“ Ebenso Zwingli, und ähnlich der Heidelb. Katech. Calov: Fit sanctificatio nominis divini tripliciter: 1) δογματικῶς per sanam doctrinam, 2) ἐνεργητικῶς per sanctam vitam, 3) παθητικῶς per passiones ob evangelii confessionem toleratas. Ganz eigen — in der Absicht, um die zweite Bitte besser von der ersten unterscheiden zu können — Coccejus: Dei nomen sanctificatur 1) per obedientiam servatoris, 2) per verbum evangelii, quo Christi iustitia et Dei sanctitas manifestatur.

V. 10. Der Anfang des göttlichen Werkes in und an uns ist die Anerkennung und Heilighaltung Gottes; die Form, in welcher dieselbe und zugleich das Mittel, durch welches sie zu Stande kommt, ist das in Israel vorgebildete, in Christo dem Wesen nach eingetretene und durch ihn im Fortgange der Zeiten sich immer mehr vollendende Gottesreich. So schließt sich diese Bitte an die vorhergehende und an sie wiederum die nachfolgende dritte, welche das letzte Endziel bezeichnet, die Ausgleichung alles Zwiespalts und die vollkommene Einheit des Geschöpfes mit dem Willen des Schöpfers. So stellen uns diese drei Bitten Anfang, Mittel und Ende dar.

Zum Verständnisse dieser Bitte müssen wir die zu C. 5, 3. gegebene Entwickelung des Begriffs βασιλεία τοῦ θεοῦ wieder aufnehmen. Darnach wird sich uns als Gehalt dieser Bitte Folgendes herausstellen: „Möge die heilige Gemeinschaft gehorsamer Gotteskinder, welche in der Person des Gottessohns, Christi, ihren ersten Anfang genommen, durch den fortschreitenden Sieg der erlösenden Thätigkeit Christi über alle entgegenstehende Feinde immer mehr im Ganzen der Menschheit und in den Einzelnen begründet werden und sich entfalten bis zu jenem letzten Ausgangspunkte, wo Gott Alles in Allem seyn wird (1 Kor. 15, 28.).“

Die Geschichte der Auslegung zeigt uns auch hier jene Stufenfolge von weniger oder mehr umfassenden Beziehungen. Ganz im Unbestimmten bleiben diejenigen stehen, welche, wie Pfannkuche, Rosenm., Meyer, βασιλεία τοῦ θεοῦ

Digitized by Google

Messiasreich erklären, wo dann immer noch die Frage bleibt, was nun Christus unter diesem Messiasreiche verstanden habe. Den niedrigsten Standpunkt nehmen diejenigen ein, welche hier, wie Grotius, Teller, Michaelis, den abstracten Begriff der Verbreitung der christlichen Lehre oder Religionsverfassung allein hervorheben. Umfassender wird der Begriff bei denjenigen Erklärern, welche, um mit Ritzsch zu sprechen, entweder die geistlich-sittliche oder die endgeschichtliche Fassung vortragen,*) d. h. welche entweder das Herrschen auf den fortgehenden Sieg des Geistes Gottes in uns und über uns beziehen, oder auf den endlichen Sieg in der Weltgeschichte, welcher mit der Wiedererscheinung Christi zusammenhängt. Das erstere Hieron., Kyrill, Isidorus Pel., Gregor Nyss., Zwingli, Socin, Wetst., das letztere am entschiedensten Tertullian und Cyprian (bei dem Ersteren scheint auch gerade in Folge der endgeschichtlichen Fassung diese zweite Bitte hinter die dritte gestellt zu seyn), zu deren Erklärung des V. U. sich auch Hilarius bekennt, der auct. op. imp., Euthymius, Theophyl., Piscator (videl. regnum gloriae, nam de regno gratiae sequitur in petitione tertia), Maldonat, welcher 1 Kor. 15, 28. und Offenb. 6, 9. 10. vergleicht. Am umfassendsten und tiefsten wird die Auffassung der Bitte bei der Verbindung beider Beziehungen, die sich ja auch in der That gar nicht von einander trennen lassen. Je mehr nämlich Christus das herrschende Princip in der Menschheit wird, desto näher kommt auch die letzte Periode des Abschlusses, denn es heißt, Christus solle herrschen, bis er seine Feinde überwunden habe, 1 Kor. 15, 25. Wie äußerst schön und geistig schon Origenes dieses aufgefaßt, haben wir S. 75. gesehen. Anders und eigentlich mehr endgeschichtlich Aug.:

*) Ritzsch hat in einem interessanten Aufsatze in den Studien und Kritiken III. 4. S. 846. die Frage zur Sprache gebracht, warum Tertullian die dritte Bitte vor die zweite setze, und macht bei der Gelegenheit mehrere schöne Bemerkungen über die Auslegung des V. U.

Digitized by Google

adveniat accipiendum est: manifestetur hominibus. Quemadmodum enim praesens lux absens est coecis, et eis qui oculos claudunt, ita Dei regnum, quamvis nunquam discedat de terris, tamen absens est ignorantibus. Nulli autem licebit ignorare regnum Dei, cum eius Unigenitus non solum intelligibiliter sed etiam visibiliter in homine dominico de coelo venerit iudicaturus vivos et mortuos. Chryſ. hat in der Hom. zu d. St. die endgeſchichtliche Faſſung, anderwärts aber auch die geiſtig-ſittliche, ſ. Suicer Obs. p. 219. Der Heidelb. Katech.: „Regiere uns alſo durch dein Wort und Geiſt, daß wir uns dir je länger je mehr unterwerfen. Erhalte und mehre deine Kirche, und zerſtöre alle Werke des Teufels und alle Gewalt, die ſich wider dich erhebet, und alle böſen Rathſchläge, die wider dein heiliges Wort erdacht werden, bis die Vollkommenheit deines Reichs herzukomme, darin du wirſt alles in allem ſeyn.“ Luther: „Gottes Reich kommt einmal hie zeitlich durch Gottes Wort und den Glauben, zum andern dort ewig durch die Offenbarung.“ Vergl. Calvin und Chemnitz.

Γενηθήτω τὸ θέλημά σου κτλ. Wie vorher geſagt wurde, ſo enthält dieſe Bitte den Ausgang der Heiligung von Gottes Namen und des Kommens ſeines Reiches und eben damit auch den Grund von beidem. Denn was Gott als Endziel geſetzt hat, das iſt ja auch der letzte Grund von allem ſeinem Thun. Wie es Eph. 1, 4. heißt: „er hat uns durch Chriſtum erwählt noch vor Gründung der Welt, um heilig zu ſeyn in der Liebe,“ ſo iſt zur Verwirklichung dieſes Endziels das Gottesreich geſtiftet und durch daſſelbe den Menſchen der Name Gottes kund gethan, damit ſie ihn heiligen, Joh. 17, 26. Für die nach Gottes Ebenbilde geſchaffenen Geiſter kann es keinen andern Maaßſtab, keinen andern Inhalt ihres Willens geben, als den göttlichen Willen (Jak. 4, 12.). Durch die Sünde iſt der Eigenwille herausgetreten. Die Aufhebung deſſelben iſt das Endziel aller göttlichen Erziehung. Was die altteſtamentlichen Propheten als den Schlußpunkt ihrer prophetiſchen Ausſicht bezeichnen, die Zeit, wo die Erkenntniß des

Digitized by Google

Herrn die Erde bedecken wird, wie Wasser die Meerestiefe, wo weder Sonne noch Mond scheinen wird, sondern der Herr das Licht der Seinigen seyn, wo das geweihte Volk aus lauter Gerechten bestehen wird (Jes. 4, 3. 11, 9. 60, 19—21. 61, 10. 11. 65, 24. 25.), eben das nimmt das prophetische Buch, womit der neue Bund schließt, wieder auf, und stellt es als den Ausgangspunkt des Reiches Christi hin (Offenb. 21, 3. 22. 23. 22, 3—5). Οὐρανός ist nicht bloß der Wohnsitz Gottes, sondern auch der Geister, in denen er am meisten wohnt s. S. 397.; die ἄγγελοι heißen vorzugsweise οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν oder ἐν τοῖς οὐρανοῖς Matth. 24, 36. Marc. 12, 25. Ihre Reinheit und Heiligkeit, ihr Thun des Willens Gottes, liegt in Ps. 103, 21. (ποιοῦντες τὰ θελήματα αὐτοῦ) Hebr. 1, 14. Luc. 15, 10. ausgesprochen, so wie auch in dem Prädicat οἱ ἅγιοι ἄγγελοι Marc. 8, 38. Sie bildeten ursprünglich mit dem unschuldigen Geschlecht eine Einheit. Der Fall in die Sünde zerriß nun das Band zwischen den Menschen und Gott, so auch zwischen den Menschen und der heiligen Geisterwelt; indem wir durch Christum mit Gott versöhnt werden, werden wir wiederum zusammengefaßt unter Ein Haupt mit den himmlischen Geistern, Eph. 1, 10., und treten in dem Zustande der Vollendung mit ihnen in Verbindung Hebr. 12, 22. 23. Bis dahin ist die in ungefallener Reinheit Gott anbetende Geisterwelt unser Trost und unser Vorbild. Trefflich führt Aretius den Sinn der Bitte aus, indem er sagt: summa petimus hic, ut aeterna Dei sententia de redemtione humani generis ... compleatur et ad finem tandem perducatur. Quod cum in dies in hac vita videmus fieri, tum demum in novissimo iudicio Christi iudicis finalis sententia his rebus omnibus colophonem imponet; ac deinceps in piis voluntas Dei ad plenum locum habebit. *)

*) Gegen die Ansicht, daß das θέλημά σου eine Beziehung auf die Realisirung der βασιλεία habe, polemisirt, aber von einem zu niedrigen Standpunkte aus, ein Aufsatz in Süßkinds Magazin für Dogm. u. Moral. St. XIV. S. 39.

Digitized by Google

Blicken wir auf die Geschichte der Auslegung, so konnte dieselbe bei dieser Bitte weniger zweifelhaft seyn. Indeß haben einige Aeltere eigenthümlich allegorisirt, und namentlich in der latein. Kirche, wo schon Tertullian die interpretatio figurata vorträgt, Himmel und Erde bezeichne den Gegensatz von Geist und Leib. Er zieht indeß nachher vor: „dein Wille geschehe auf Erden und im Himmel an uns, ut salvi simus et in coelis et in terra" — er liest nämlich nicht sicut in coelis, wie Cyprian, Ambrosius, Hier., sondern bloß in coelis et in terra. Auch Cyprian kennt keine andere als die allegorische Erklärung, daß Himmel und Erde entweder Geist und Fleisch oder die Frommen und die Gottlosen bezeichne, und der erfindungsreiche Scharfsinn Augustins stellt folgende Deutungen neben einander: 1) dein Wille geschehe, wie an den Heiligen, so an den Sündern, so daß die Sünder bekehrt werden; 2) dein Wille geschehe, wie an den Heiligen, so an den Sündern im letzten Gericht, so daß jenen ihr Lohn, diesen die verdiente Verdammniß zu Theil wird; 3) wie von den Engeln, die außerhalb irdischer Beschränkung sind, so werde vollzogen dein Wille auch von den Menschen, die irdischer Beschränkung unterliegen; 4) wie dein Wille im Geiste geschieht, so geschehe er auch im leiblichen Organismus, wenn derselbe einst der Verklärung theilhaftig wird; 5) da die Erde von dem Himmel befruchtet wird, so kann auch der Himmel Christum bezeichnen und die Erde die Gemeinde, welche durch Christum den göttlichen Willen vollzieht. Vergl. sermo LVII. — Die erste und letzte Erklärung (die letztere anders gewendet) erwähnt auch Origenes, welcher hier die St. Matth. 28, 18. zweimal so anführt: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, und dann sie als eine passende Parallele gebraucht: τῶν μὲν ἐν οὐρανῷ καὶ πρότερον ὑπὸ τοῦ λόγου πεφωτισμένων· ἐπὶ δὲ τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος καὶ τῶν ἐπὶ γῆς κτλ. — In der neuern Zeit finden sich noch abweichende Meinungen in Bezug auf das θέλημα und in Bezug auf den οὐρανός. Wir haben unter θέλημα den Willen Gottes verstanden, in sofern derselbe Norm für die vernünftigen Geister ist, in sofern derselbe unsere Heiligung zum Object hat,

Digitized by Google

1 Thess. 4, 3. 7. Matth. 7, 21. 12, 50. 1 Joh. 2, 17. Hebr. 13, 21. Nach Beza soll aber nicht zu denken seyn an die voluntas Dei iubens, sondern decernens, wie Matth. 26, 42., so daß diese Worte nicht eigentlich eine Bitte wären, sondern eine declaratio animi acquiescentis in voluntate Dei, nicht eine Bitte, daß durch Gottes Beistand von uns Gottes Wille vollzogen werde, sondern er selbst seinen eigenen Willen an uns ausführe. Damit kommen denn auch diejenigen überein, welche, wie bereits Tertullian, dann auch Priceaus und Grotius an die bestimmte Classe von göttlichen Willensbeschlüssen denken, welche uns Prüfung auferlegen. Neben einer andern Fassung des Ausspruchs giebt Tertullian auch diese: iam hoc dicto ad sufferentiam nosmetipsos praemonemus. In dieser specielleren Fassung kann jene Erklärung von dem θέλημα als der voluntas decernens nicht gebilligt werden, da alsdann das ὡς ἐν οὐρανῷ gar keinen Sinn gäbe. Bei jener weiteren Fassung von Beza — gegen welche übrigens seine Freunde Calvin und Piscator ausdrücklich streiten — würde aber der Sinn doch wieder auf den allgemein angenommenen zurückkommen, da die voluntas Dei iubens unter die decernens mitbegriffen und die Ausführung derselben doch von Gottes Beistande abgeleitet werden muß; man wird aber überhaupt diese Fassung nur annehmen, sobald man keinen Zusammenhang der einzelnen Bitten anerkennt. — Was ἐν οὐρανῷ betrifft, so gab schon Grotius als zulässig an, es auf den Lauf der Gestirne zu beziehen, dessen ewige Gleichmäßigkeit auch für die vernünftigen Geister ein Bild der Gesetzmäßigkeit abgeben könne, wie Lucan singt: sicut coelestia semper

inconcussa suo volvuntur sidera mótu.

Als alttestamentl. Parallele müßte man dann 1 Mos. 8, 22. Ps. 104, 19. vergleichen. Auch würde die Stelle aus Clemens Rom. ep. ad Cor. I. c. 20. verglichen werden können: ἥλιός τε καὶ σελήνη ἀστέρων τε χοροὶ κατὰ τ. διαταγὴν αὐτοῦ ἐν ὁμονοίᾳ δίχα πάσης παρεκβάσεως ἐξελίσσουσιν τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὁρισμούς. Diese Erklärung ist mit besonderem Wohlgefallen von Michaelis aufgenommen wor-

Digitized by Google

den. Daß der Himmel als die Region der Sterne, zur Bezeichnung der Sterne selbst stehen könne, unterliegt keinem Bedenken; die Sterne heißen αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν Matth. 24, 29. οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ Marc. 13, 25. Angemessener ist es jedoch ohne Zweifel, daß dem Menschen verwandte intelligente Geister als Vorbild vorgestellt werden, und überdies hat die Beziehung auf die Engel so viele biblische Analogieen, daß man ihr unbedenklich vor der auf die todten Weltkörper den Vorzug geben muß.

V. 11. Von dem Hinblick auf Gott wendet der Beter seinen Blick auf sich selbst. Die Bitte steigt von unten auf und fleht zuerst um das zeitliche Bedürfniß, als die Basis des geistigen Lebens; dann um die Befreiung von allem dem, was auf dem geistigen Gebiete der Realisirung der drei ersten Bitten entgegensteht, um die Vergebung der Schuld, die hinter uns liegt, um die Bewahrung vor der Versuchung, die uns in der Zukunft bedroht, und um die endliche Erlösung vom Uebel und vom Bösen.

Die Erklärung dieser vierten Bitte wird durch die Auffassung des ἐπιούσιος bedingt. Zwar ist dieses Wort der Gegenstand unzähliger gelehrter Untersuchungen gewesen, aber nichts desto weniger ist noch neuen Untersuchungen Raum gelassen. Scultetus nennt die Interpretation von ἐπιούσιος die carnificina theologorum et grammaticorum, und Alberti sagt: hier etwas Genaues herausbringen wollen, heiße σπόγγῳ πάτταλον κρούειν. Die vornehmsten Untersuchungen finden sich bei folgenden Gelehrten: Zuvörderst haben viele, und darunter die ausgezeichnetsten, Philologen ihre Stimmen abgegeben. Wilh. Budäus in den comm. ling. Gr. s. h. v., Heinr. Stephanus im thes. s. h. v., Jos. Scaliger epist. p. 810., auch in den criticis sacris ad h. l., Dan. Heinse in den exercit. sacrae (ed. 1639.) p. 31., Cl. Salmasius in de foen. trap. p. 795., Is. Casaubonus in exercit. Antibar. l. XVI. c. 39., Erasm. Schmid im Comm. zu d. St., Balth. Stolberg in dem Thes. disp. Amst. T. II. p. 123., Joh. Phil. Pfeiffer ebendas. p. 116., Wilh. Kirchmayer Nov. Thes.

Digitized by Google

disp. T. II. p. 189., Grotius zu d. St., Tanaq. Faber ep. 2. p. 183. P. 2., Lud. Küster zu Suidas s. h. v. und Toup epist. crit. p. 140., Alberti obs. in N. T. ad h. l., Segaar in den obs. philol. et theol. in ev. Luc. p. 298., Valckenaer in den selecta e scholis Valck. T. I. p. 190., Fischer in de vitiis lex. N. T. prol. XII. p. 312. Von den theologischen Autoren sind folgende besonders anzuführen: Beza zu d. St., Abr. Scultetus exercit. l. II. c. 32., Gottfr. Olearius obs. sacrae ad h. l., Heinr. Majus observ. sacrae p. 5., Calov, Bengel, Wolf zu d. St., Schleusner im Lexicon s. h. v., Fritzsche zu d. St. — Am meisten dürfte unter diesen Genannten Berücksichtigung verdienen Salmasius, Stolberg, Pfeiffer und Fischer.

Das Wort gehört zu denjenigen des N. T., welche sich in den uns übrig gelassenen 1200 Schriften der griechischen Litteratur (Wolfs Museum I. 25.) nirgends wiederfinden, wie dies z. B. auch der Fall ist mit πειθός, 1 Kor. 2, 4., πιστικός (welches indeß doch wohl in Diog. Laert. IV. 6, 4. und Pollux Onomast. IV. 21. sich findet, wo daneben παραπιστικός seine Berechtigung hat) Marc. 14, 3. Joh. 12, 3., παραβολεύομαι Phil. 2, 30. nach Griesb., Lachm., ὑπερίστατος Hebr. 12, 1. Schon Origenes, dieser gründliche Kenner der griechischen Litteratur, bemerkte dies: πρῶτον δὲ τοῦτ' ἰστέον, ὅτι ἡ λέξις ἡ ἐπιούσιος παρ' οὐδενὶ τ. Ἑλλήνων οὔτε τ. σοφῶν ὠνόμασται, οὔτε ἐν τῇ τ. ἰδιωτῶν συνηθείᾳ τέτριπται, ἀλλ' ἔοικε πεπλάσθαι ὑπὸ τ. εὐαγγελιστῶν; er bemerkt, daß auch die LXX. solche ungriechische Wörter gebrauchen, wie ἐνωτίζεσθαι und ἀκουτίζεσθαι. — Die Bestimmung über den Sinn ist von der Ansicht über die Ableitung abhängig. Zuvörderst haben wir aber die Meinung derjenigen zu prüfen, welche, bei der allgemeinen Verlegenheit, es für das Gerathenste gehalten haben, ein Versehen der Abschreiber anzunehmen; von Matthäus sei geschrieben worden ΑΡΤΟΝΕΠΙΟΥΣΙΑΝ, ein Abschreiber aber habe das ΤΟΝ aus Versehen verdoppelt, und ΑΡΤΟΝΤΟΝΕΠΙΟΥΣΙΑΝ sei dann wiederum in ἄρτον τὸν ἐπιούσιον verwandelt wor-

Digitized by Google

den. So Pfannkuche in Eichhorns allgem. Biblioth. Bd. X. S. 864. und Bretschneider im Lex. ist geneigt, dieser Hypothese seinen Beifall zu schenken. Wäre sie auch an sich wahrscheinlicher, als sie ist, so müßten wir schon aus dem Grunde wenigstens mit der Zustimmung zurückhalten, weil Lukas dasselbe Wort hat, Luc. 11, 3., und an keiner von beiden Stellen irgend eine Spur einer Variante Statt findet, wozu noch dies kommt, daß die ältern griechischen Interpreten, und selbst ein Sprachkenner wie Origenes, ungeachtet sie das Ungewöhnliche des Wortes anerkennen, doch keinen Anstoß an der Bildung nehmen. Die Hypothese empfiehlt sich aber auch nicht durch Leichtigkeit, da man ja hier bei οὐσία den Artikel nicht entbehren könnte, und ferner ohne denselben überdies der Hiatus stehen bleibt. Diese Hypothese kann uns also nicht aus der Verlegenheit helfen.

Die Ableitungen des Wortes von der ältesten bis in die neueste Zeit zerfallen in zwei Classen: 1) die Ableitung vom Stamme εἶναι, 2) die Ableitung vom Stamme ἰέναι. *) Die älteste und am weitesten verbreitete Ableitung ist die erstere. Derselben sind indeß grammatische Bedenken entgegengestellt worden. Einige hatten das Adj. direct vom Participium des Verbi ἐπεῖναι abgeleitet, wie παρουσία, μετουσία und wohl auch περιούσια; bei weitem die meisten hielten es für ein Compositum der Präposit. mit dem Substantiv οὐσία. Gegen dies letztere ist von Olearius u. A. eingewendet worden, die Substantiva auf σις bildeten die Adjektivform regelmäßig nur auf σῖος, ώδης. In der That ist dieses die Regel: ὡραῖος, ἀγοραῖος, βιαῖος, und von οὐσία nicht οὔσιος, sondern οὐσιώδης; weswegen denn die adiectiva συνούσιος, περιούσιος, ἑτερούσιος nicht von dem Substantiv οὐσία, sondern von dem Part. femin. abzuleiten seien. Allein jene Behauptung ist doch in der Ausdehnung keineswegs richtig, wir finden auch von Substantivis der Endung σις Adjektiva auf ιος, z. B.: ἐγκοί-

*) Von ἐφίημι, welches Dr. Paulus zu d. St. als eine dritte Ableitung anführt, hat wohl Niemand das Wort ableiten zu können geglaubt, außer Dr. Paulus selbst.

Digitized by Google

λιος, πολυγώνιος neben πολύγωνος von γωνία, ὑπεξούσιος und αὐτεξούσιος vom Subſtant. ἐξουσία, und ἐνούσιος und ἐξούσιος von οὐσία — auch περιούσιος leiten mehrere Alte von οὐσία ab; der Scholiaſt zu Thukyd. 1, 2. ἡ περιουσία = ἡ περιττὴ οὐσία. Findet ſich nun gleich von dem einfachen οὐσία kein adj. οὔσιος, ſondern nur οὐσιώδης, ſo aber doch adiectiva compos., welche durch die angeführten Beiſpiele als zuläſſig erkannt werden. — Wichtiger iſt die Einwendung, welche bereits von den Philologen Scaliger und Salmaſius, nachher von Grotius gemacht, und von ſehr Vielen wiederholt wurde, daß der Hiatus bei ἐπί unzuläſſig ſei; dies Bedenken haben Andere entfernen zu können gemeint, indem ſie zahlreiche Beiſpiele dieſes Hiatus in anderen Worten aufſtellten: ἐπιυνδάνω, ἐπιούρα, ἐπίσσομαι u. ſ. w. Siehe beſonders Pfeiffer und Alberti. Dieſe Beiſpiele ſind nun freilich größtentheils aus der epiſchen Sprache; man konnte indeſſen auch aus der Proſa Beiſpiele beibringen, wie ἐπιεικής, ἐπίορκος, ἐπίγδοος. Durch dieſe Beiſpiele haben ſich die Neuern, wie auch Kuinöl und Fritzſche, für befriedigt gehalten; indeſſen bleibt doch immer das Bedenken zurück, daß ἐπί gerade in der Compoſition mit dem Verbum εἶναι regelmäßig ſein ι verliert; das Adj. ἐπουσιώδης, welches unſerm ἐπιούσιος entſprechen würde, finden wir z. B. bei Porphyrius Isag. c. 15., Jamblichus Protr. 3. ohne den Hiatus. Man könnte zwar ſagen, daß auch in der Proſa nicht in allen Fällen Gleichmäßigkeit beobachtet worden ſei, *) wie ſich denn neben ἐπόπτομαι auch ἐπιόπτομαι findet (auch ἐπίοπτος neben ἔποπτος), indeß das letztere in der ſpeciellen Bedeutung des Auserſehens; vergl. Buttmanns ausführl. Gramm. II. S. 201. in der Anmerkung, wo Buttmann auch bei Plato leg. XII. p. 947. C. ἐπιόψωνται leſen will. — Wir können daher dieſes Bedenken noch nicht für ganz gehoben erklären, obwohl wir weiter unten zur Erklärung dieſer Anomalie noch

*) In Citationen der Stelle aus dem Dial. cum Tryphone c. 95. οὐδ' ὑμεῖς τολμήσετε ἀντειπεῖν finde ich auch ἀντιειπεῖν, die Pariſer und Cölner Ausg. hat ἀντειπεῖν.

Digitized by Google

etwas beibringen werden. Da besonders dieses grammatische Bedenken Viele die Ableitung des Wortes vom Stamme εἶναι verwerfen ließ, so ziehen wir zunächst die Ableitung vom Stamme ἰέναι in Erwägung, und betrachten, was sie für oder gegen sich hat.

Diese Ableitung hat, wiewohl mit mannigfachen Modificationen, in der Auffassung des Sinnes die Billigung großer Philologen für sich, wie Heinse, Scaliger, Salmasius, Faber, Küster, Valckenaer, Fischer, *) und ebenso haben auch viele Theologen ihr Beifall gegeben: Grotius, Wetstein, Calov, Bengel, die Wörterbücher von Pasor, Schwarz, Wahl u. s. w., sie findet sich, wie wir sehen werden, auch schon bei mehreren Kirchenvätern. — Zunächst theilen sich alle diese Philologen und Theologen wieder in zwei Classen. Die eine führt das adj. auf das partic. fem. ἡ ἐπιοῦσα zurück, mit Ergänzung von ἡμέρα, die andere auf ὁ ἐπιών, mit Ergänzung von χρόνος. Wir sprechen zuerst von der letzteren Ansicht. Es ist gewöhnlich geworden, die Adjectiva und Substantiva auf ουσιος und ουσια aus dem fem. des Partic. herzuleiten; da nun aber die Form desselben selbst aus der Genitivform des Masc. hergeleitet wird, so sieht man nicht ein, warum man nicht eben auf diese Quelle zurückgehen soll, um so mehr, da sich kein Einfluß des fem. auf die Bedeutung zeigt, da ferner auch Substantive auf ων Adjective auf ουσιος bilden, wie ἡ πυγών, πυγούσιος, Ἀχερών, Ἀχερούσιος, Πηλών, Πηλούσιον, γερών, γερουσία, und da endlich auch neben einander vorkommen πυγούσιος und πυγωνιαῖος, Ἀχερόντιος und Ἀχερούσιος, ἑκοντί und ἑκουσίως, γεροντία und γερουσία. Bereits Salmasius de foen. trapez. p. 812. leitet daher mit Recht ἑκούσιος, ἐθελούσιος, Πηλούσιον vom masc. auf ων ab. Nach seinem Vorgange der sprachgelehrte Balth. Stolberg (im Thes. nov. Diss. T. II.), und neuerlich Lobeck ad Phrynich. p. 4. und

*) Budäus in den Comm. ling. Gr. und H. Stephanus im Lexicon folgen dem Suidas in der gewöhnlichen Ableitung von οὐσία.

Digitized by Google

Buttmann II. p. 337., vergl. auch noch ἐνιαύσιος von ἐνιαυτός, Φιλοτήσιος von Φιλότης. Wenn wir später von der geistigen Auslegung des Wortes sprechen werden, werden wir sehen, daß auch schon Athanasius, Damascenus u. A. erklärt haben: ὁ ἄρτος τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. — Was nun die Ableitung von ἡ ἐπιοῦσα betrifft, so liegt diese in sofern näher, als im N. T., in den LXX., bei Josephus ἡ ἐπιοῦσα sehr häufig elliptisch vorkommt, eben so wie ἡ παροῦσα ἡ προσιοῦσα, ἡ παρελθοῦσα sich sonst finden.*) Dazu kommt, daß diese Erklärung besonders willkommen erscheint, wenn wir dazu nehmen, daß uns Hieron. berichtet, im Evangel. an die Hebräer habe für ἐπιούσιος מָחָר gestanden, ein Grund, auf den namentlich Grotius ein besonderes Gewicht legt. Freilich ist nun gegen diese Ableitung schon von Salmasius, nachher auch von Suicer, ebenfalls von Seiten der Grammatik Einspruch gethan worden. Von den elliptischen Femininis der Ordinalien, wie ἡ δευτέρα, ἡ τρίτη, bilden sich nämlich nur Adj. auf αἷος: δευτεραῖος, τριταῖος, δεκαταῖος u. s. w., in der Frageform ποσταῖος, wievieltägig. Dieser Einwand ist indeß doch nicht gegründet. Zunächst kann man sagen, daß diese Form sich doch vorzugsweise wenigstens an die eigentlichen Zahlwörter anschließt (obwohl auch ἡ ὑστεραία, ἡ προτεραία); ferner giebt die Endung ιος dem Adj. einen weitern Umfang der Bedeutung, als die Endung αἷος; wir müssen demnach sagen, daß die Ableitung des Wortes entweder von ἡ ἐπιοῦσα, oder von ὁ ἐπιών von Seiten des Sprachgebrauchs allerdings vor der von οὐσία einiges, wenngleich nicht

*) Auch Chrys., könnte man glauben, hat auf diese Ableitung gedeutet, wenn er in der Hom. zu unserer St., nachdem er das Wort durch ἐφήμερος erklärt hat, sagt: ὥστε μὴ περαιτέρω συντρίβειν ἑαυτοὺς τῇ φροντίδι τῆς ἐπιούσης ἡμέρας. Daß er aber gerade in dieser Verbindung sich des Ausdrucks bedient: ἡ ἐπιοῦσα ἡμέρα, ist zufällig; man sieht auch nachher aus seiner Erklärung von V. 25—34. im 6. Cap. des Matth., daß er ἐπιούσιος nicht von ἐπιέναι ableitete, er erklärt es auch in jenem Abschnitt noch einmal durch ἀναγκαῖος.

Digitized by Google

viel, voraus hat. Dazu kommt dann noch die Unterstützung, welche sie dadurch erhält, daß Hieron. im Evang. der Hebräer mahar, quod dicitur crastinus, gefunden hat, wiewohl dieser Umstand nicht so hoch anzuschlagen ist, als Grotius ihn anschlägt. Desto mehr hat dagegen diese Ableitung wider sich, wenn wir auf den Sinn sehen, der uns bei ihrer Annahme entsteht. Uebersetzen wir ohne Weiteres: Unser Brot für den morgenden Tag gieb uns heute, so kann man nicht umhin, auf den ersten Eindruck mit Salmasius zu sagen: Quid est ineptius, quam panem crastini diei nobis quotidie postulare? *). In der That hat es auch nicht viele Erklärer gegeben, welche die Worte geradezu so auffaßten. Caninius unter Anderen sagt indessen: „Christus habe freilich C. 6. das Sorgen für den andern Tag verboten, aber um unserer Schwachheit willen praecipit, ut patrem rogemus, qui nostrae infirmitati prospiciat nobisque pridie praebeat, quantum sufficere possit postridie. Charakteristisch und psychologisch merkwürdig sind des Ritter Michaelis Worte: „Wenn wir auf heute das Nöthige haben, aber gar nichts auf die künftige Zeit, noch nicht sehen, wovon wir morgen leben sollen, so ist dies ein äußerst marternder Zustand. Wir sollen zwar auch da, wie Jesus V. 25—34. sagen wird, uns durch Vertrauen auf Gott der marternden Sorgen zu entschlagen suchen; aber schwer ist dies doch, und sie werden uns immer von Neuem beunruhigen, denn Gott hat einmal zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts unsere Natur in die Zukunft blickend, und für sie sorgsam gemacht. Man setze sich nur in den Fall, z. B. daß Einem seine Bedienung plötzlich aufgesagt würde, und er gar keinen Vorrath, gar keine Aussicht

*) Fast wie eine Satyre auf die Erklärung von crastinus dies sieht es aus, wenn Erasmus, der ad Matth. 6. und ad Luc. 11. diese Auffassung vertheidigt, zur letzteren Stelle bemerkt, man könne sich ja auch denken, es werde am Abende gebeten, und dann bete man ja würklich für den morgenden Tag: et qui vesperi petit pro victu postridiano, quid aliud petit, quam victum quotidianum?

Digitized by Google

auf die Zukunft hätte: Unangenehm ist es doch, und wird, so sehr wir auch gegen die Sorgen kämpfen, uns nicht ohne Sorgen lassen, ja wohl schlaflose Nächte machen. Etwas Vorrath auf die Zukunft, bei dem wir nicht so ganz nur auf einen Tag zu leben haben, und am nächsten Morgen Hunger und Dachlosigkeit vor uns, ist doch würklich auch ein großes Geschenk Gottes."

Der größte Theil der Ausleger dieser Classe schließt sich an die von Grotius getroffene Auskunft an; dieser nämlich nimmt ἡ ἐπιοῦσα im weitern Sinne als bezeichnend die Zukunft, er beruft sich dafür auf den weitern Gebrauch des Hebr. מָחָר. Es ist zu verwundern, daß er nicht vielmehr direct sich auf den griechischen Sprachgebrauch berief, da ἡ ἐπιοῦσα im griech. Sprachgebrauch fast öfter die Zukunft überhaupt bezeichnet, als gerade den morgenden Tag im engern Sinne — σήμερον aber nimmt er gleichbedeutend mit dem plenior hebraismus, wie er es nennt, σήμερον σήμερον, man würde also das Wort vielmehr postridianus zu übersetzen, und im Sinne von quotidianus aufzufassen haben. So haben es nun Bengel, Olearius, Rosenmüller, Kuinöl und viele Andere genommen, die Bitte würde dann aussagen: „Gieb mir heut und jeden Tag in der Zukunft das, was ich in der Zukunft bedarf." Dieser Sinn wäre nun nicht anstößig, allein die Erklärung des σήμερον ist durchaus sprachwidrig, σήμερον ist nicht soviel wie τὸ καθ' ἡμέραν bei Lukas, auch sagt der Hebräer nicht für τὸ καθ' ἡμέραν: σήμερον σήμερον, denn σήμερον heißt הַיּוֹם mit dem Artikel, täglich aber heißt יום יום, oder בְּיוֹם יוֹם, welches die LXX. übersetzen ἡμέραν ἐν ἡμέρᾳ Neh. 8, 18., oder τὸ καθ' ἡμέραν εἰς ἡμέραν 2 Mos. 16, 5. oder ἡμέραν ἐξ ἡμέρας 1 Mos. 39, 10. Nimmt man aber das σήμερον nicht geradezu gleich τὸ καθ' ἡμέραν, so entsteht bei jener Fassung des ἐπιούσιος kein passender Sinn. Socinus nämlich, Chemnitz, Pasor, Elsner u. A. übersetzen das Wort: succedaneus, adventitius, quem non sufficit semel accepisse, sed quem in hac vertentium temporum vicissitudine quotidie necesse est nobis advenire. Pasor: demensum nostrum, quod nec super-

Digitized by Google

fluit nec deficit, da nobis hodie i. e. hac quoque die. Diese Erklärungen tragen mehr in das Wort hinein, als darin liegen kann; doch gesetzt, daß man auch diese Bedeutung zugäbe, so würde man wenigstens καὶ σήμερον fordern müssen. — Diejenigen nun, welche sich nicht an Grotius anschließen, sind außerdem auf wunderliche Erklärungen gerathen. Nach Alex. Morus soll eine Anspielung darin liegen auf die Mittheilung des Manna am Freitage, die auch für den Sabbath ausreichte, so daß der Sinn wäre: gieb uns heute unser Brot, aber zugleich im heutigen so viel, als morgen ausreicht. — Calov: quod spirituali nostrae necessitati supervenit, nam non primarium est. — Weit stärker mithin als jener Einwand, welcher von Seiten der Formbildung sich gegen die Ableitung von οὐσία erheben ließe, ist der, welcher von Seiten des Sinnes der Ableitung von ἐπιέναι entgegen steht. Am ehesten ließe sich noch dieser Sinn vertheidigen, wenn man sagte: Christus habe zwar das Sorgen für den andern Tag verboten, aber eben wer da bete, sorge nicht; doch wird man dagegen wohl mit Augustin erwiedern dürfen, daß ein Gebet um etwas, was einem nicht ernstlich am Herzen liegt, auch kein wahrhaftes Gebet sei. Wer würklich in seinem Herzen den Trieb fühlt, in seinem täglichen Gebete immer über die Grenzen des heutigen Tages hinauszublicken, von dem wird man wahrlich nicht sagen können, daß er in dem Gemüthszustande sich befinde, der dem Christen ziemt. — Schließlich verdient wohl auch dies noch eine Bemerkung, daß auch die jüdischen Gebete nur bitten, daß Gott einem jeglichen gebe — nicht was er für die Zukunft bedarf, sondern כִּדְבַר נִסָּתוֹ „was zu seiner Nahrung nöthig ist.“ Wir wenden uns daher wiederum zu der Ableitung von εἶναι zurück. Für dieselbe spricht zunächst, wie wir schon angaben, die Autorität der griechischen Kirchenväter, und namentlich des sprachkundigen Origenes, desgl. die des syrischen Uebersetzers, und, wie sich zeigen wird, die völlige Angemessenheit derselben für den Sinn dieser Stelle.

Zunächst könnte man die Frage aufwerfen: ob das Adjektiv direct von dem part. fem. des Verbi abgeleitet sei, wie

Digitized by Google

Scultetus will, oder ob es ein Compositum der Präposition und des Substantivs ist. Auffallend ist es, wenn Scultetus gegen das Letztere einwendet, daß dann der Hiatus nicht Statt finden dürfe, als ob nicht derselbe im erstern Falle noch weit anstößiger wäre. Uns ist es das Wahrscheinlichste, daß der Evangelist das Wort nach der Analogie von περιούσιος gebildet hat. Wie er dieses abgeleitet habe, darüber läßt sich nicht absprechen, indeß lag ihm gewiß die Ableitung von οὐσία am nächsten, auch den Hiatus erklären wir uns aus dieser Nachbildung nach περιούσιος. — Das Wort οὐσία steht bei den Alten am häufigsten in der Bedeutung Vermögen, in welcher es auch im Rabbinischen und im Syrischen sich findet. Ferner im Sinne von τὸ εἶναι, das Daseyn, das Leben, Sophocl. Trach. v. 911. ἅπαις οὐσία — ferner bei Plato in der concreten Bedeutung: das Wesen, nach Heindorfs Bemerk. zu Phädo S. 41. erst seit Plato's Zeit in dieser Bedeutung. Endlich in der spätern Zeit so viel wie ὕλη, s. Wyttenbach zu Plutarchs Moralia II. p. 825. Die Kirchenväter schwanken zwischen der Bedeutung: Wesen, nämlich des Leibes, und der: Daseyn; beide Bedeutungen gehen auch oft in einander über. *) Chrys. in der Homilie de instituenda secund. Deum vita: ἄρτον ἐπιούσιον, τουτέστιν, ἐπὶ τὴν ουσίαν τοῦ σώματος διαβαίνοντα καὶ συγκρατῆσαι ταύτην δυνάμενον. Gregor v. Nyssa orat. IV. in orat. dom.: ζητεῖν προσετάχθημεν τὸ πρὸς τὴν συντήρησιν ἐξαρκοῦν τῆς σωματικῆς οὐσίας. Ebenso Basilius in Reg. brev., Interr. 252.: τὸν ἐπιούσιον ἄρτον, τουτέστι, τὸν πρὸς τὴν ἐφήμερον ζωὴν τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν χρησιμεύοντα. Dagegen Theophylakt in Matth. VI.: ἄρτος ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ συστάσει ἡμῶν αὐτάρκης, und in Luc. XI.:

δ

*) Ebenso bei ὕπαρξις, welches Stephanus, nach Budäus Vorgange, von οὐσία unterscheiden will, so daß dieses essentia, jenes substantia sei. Beide Worte haben aber beide Bedeutungen, und werden auch in denselben synonym gebraucht. — Ueber die philosophische Bedeutung des Wortes οὐσία s. Aristoteles, Categor. 1.

Digitized by Google

ὁ ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν, καὶ συστάσει τῆς ζωῆς συμβαλλόμενος· οὐχ ὁ περιττὸς πάντως, ἀλλ' ὁ ἀναγκαῖος. Euthymius: ἐπιούσιον δὲ προσηγόρευσε τὸν ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ ὑπάρξει καὶ συστάσει τοῦ σώματος ἐπιτήδειον. Suidas und Etym. Magn.: ὁ ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν ἁρμόζων. So denn auch die Peschito ܠܚܡܐ ܕܣܘܢܩܢ „das Brot unsers Bedürfnisses," während den Worten nach gerade entgegengesetzt die Hierosol. ܠܚܡ ܝܬܝܪ „unser überflüssiges Brot," so daß also ἐπί als Bezeichnung der Richtung, des Hinzukommens genommen wird. In den anderen Erkl. wird es als Bezeichnung des Ziels, der Richtung genommen, so daß ganz richtig die Bedeutung abgeleitet wird, „was für unser Daseyn, unsern Bestand dient." Wenn Fritzsche einwendet: at nihil poterat ἐπί efferre, nisi rei aptae cogitationem, ut esse deberet panis naturae accommodatus, so ist dies zu spitzfindig. Der Begriff des Geeignetseyns für einen Zweck und des würklichen dazu Dienens ist aufs Genaueste verbunden; wozu wäre denn die Speise von Gott eingerichtet für den menschlichen Körper, wenn sie nicht auch würklich ihn zu nähren diente? *) Diese Erklärung nun ist es, welcher wir unbedingt den Vorzug geben. Das ἐπιούσιον steht in der Mitte zwischen dem τὸ ἐλλιπές und dem περιττόν oder περιούσιον, und bezeichnet das, was gerade genug ist. So gefaßt, hat diese Bitte mehrfache biblische Analogien im A. und im N. T. Sprüchw. 30, 8. bittet Salomo: „Halt fern von mir die Armuth und den Reichthum, הַטְרִיפֵנִי לֶחֶם חֻקִּי" — dies entspricht unserer Stelle, חק bezeichnet einen zugemessenen Antheil, wie es Jarchi zu 1 Mos. 47, 22. erklärt. Symmachus übersetzt δίαιτα ἱκανή. Chamberlaine in seiner hebräischen Uebersetzung des Vaterunsers und ebenso die Londner hebr. Uebersetzer des N. T. haben auch hier übersetzt לֶחֶם חֻקֵּנוּ: Jakobus C. 2, 16. hat den Ausdruck τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος, und der Syrer übersetzt hier wie an unserer Stelle. Endlich ist auch 1 Tim.

*) Vergl. z. B. ἐπιθανάτιος morti addictus, ἐπιτήδειος — nach Buttmann von ἐπὶ τάδε.

Digitized by Google

6, 8. u. Hebr. 13, 5. zu vergleichen. Bei dieser Fassung der Bitte entsteht mit Matth. 6, 25. nicht nur kein Widerspruch, sondern mit V. 34., wo eine Sorge für den gegenwärtigen Tag gestattet ist, die vollkommenste Uebereinstimmung. Wollte man einwenden, daß doch V. 25. und 31. jede Sorge um Zeitliches verboten, und V. 33. schlechthin gesagt werde, das Zeitliche solle als Zugabe zufallen, so kann man eben zuerst auf V. 34. sich berufen, wo das ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς zeigt, daß die vorangehenden Aussprüche nicht ganz absolut zu fassen sind, und außerdem kann man in V. 33. das πρῶτον urgiren, welches zeigt, daß nur vor allen Dingen das Reich Gottes zu suchen ist, nicht aber jede Sorge für das Zeitliche verworfen wird. Nur bei dieser unserer Erklärung geschieht auch dem σήμερον sein Recht. Es ist, wie wir schon sagten, mit dem τὸ καθ' ἡμέραν des Lukas nicht identisch. Wenn die alte Latina hier quotidianus übersetzte, so that sie es nicht, weil sie σήμερον so auffaßte, vielmehr übersetzt sie dieses ja durch hodie, auch nicht, wie Viele meinen, mit Beziehung auf die Stelle im Lukas, vielmehr übersetzt sie dem Sinne nach, wie ja auch dem Sinne nach Chrys., Suidas u. A. ἐφήμερος erklären. Die Uebersetzungen von Beza und Castellio: panis cibarius und victus alimentarius sind daher vorzuziehen, obwohl wir noch lieber sufficiens wählen würden. Das σήμερον bezeichnet ganz die rechte Gemüthsstimmung des Betenden, der sich mit seinem Gemüth eben nur in den Augenblick versenkt, wie Chrys. richtig erklärt: οὐκ εἰς πολλῶν ἐτῶν ἀριθμὸν αἰτεῖν ἐκελεύσθημεν, ἀλλὰ τὸν ἄρτον σήμερον ἡμῖν ἀρκοῦντα μόνον, „wer weiß denn," setzt er hinzu, „ob du morgen noch leben wirst"? „Gerade diese Zeitbestimmung," sagt Isidorus, „läßt uns auf den höchsten Gipfel der Weisheit treten."

Es bleibt uns nunmehr nur noch übrig, die Erklärungen derer zu berücksichtigen, welche an geistiges Brod denken. Vorher aber fügen wir noch eine Erklärung hinzu, welche zuerst von Steck in einer Abhandl. in der Tempe Holy. (Tig. 1741.) T. V. fasc. 4., dann von Lambertus Bos und Alberti gegeben worden ist, und die einen ganz

Digitized by Google

eignen Weg einschlägt. Οὐσία wird in der gewöhnlichen Bedeutung opes, peculium genommen, ἐπιούσιος heißt das, was zum Eigenthum gehört; die Gläubigen sind Kinder Gottes geworden, sie bitten also um die Bedürfnisse dieses Lebens, um das, was ihnen nunmehr als Eigenthum zukommt. Alberti vergleicht Luc. 15, 12. — πάτερ, δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας — eine sinnreiche Erklärung, gegen welche wir nur, aller anderer Gründe zu geschweigen, einwenden müssen: was berechtigt uns denn, gerade die leiblichen Güter als Eigenthum der Kinder Gottes anzusehen? Sind nicht vielmehr diese gerade das peculium alter Menschen, schon in sofern sie Geschöpfe sind, ja, nach C. 6, 26., selbst der unvernünftigen Creatur? Ist nicht in Luc. 16, 11. 12. das gerade Gegentheil ausgesprochen, wo das leibliche Gut τὰ ἀλλότρια *) heißt, das geistige aber τὸ ὑμέτερον und τὸ ἀληθινόν? Alberti scheint dieses selbst gefühlt zu haben, indem er dazu sagt: petunt, ut tamquam benignus paterfamilias hoc peculium filiis concedat et spiritualibus bonis tamquam vero suo patrimonio adiiciat. Darnach scheint es, daß er schwankte zwischen seiner Erklärung und der von Calov oben angeführten: id quod accedit, superadditur veris bonis; so würde alsdann diese Erklärung mit in die Classe derjenigen gehören, welche οὐσία geistig fassen. Noch absonderlicher erklärt Steck „das was zum patrimonium hinzukommt" d. h. was wir erarbeitet haben, also eine Ermahnung zur Selbstthätigkeit, mit Vergleichung von 2 Thess. 3, 12.

Daß diese Worte unseres Gebets geistig gefaßt worden sind, kann uns nicht wundern, da die bildliche Sprache der Schrift so häufig die Geistesgabe mit Speise und Trank vergleicht, vergl. Joh. 6, 33—35. Hebr. 6, 4. 5 ff., ja auch die speciellere Deutung auf das Abendmahl war durch Joh. 6, 51. 53—55. nahe gelegt. Schon Origenes erklärte die Stelle mit Beziehung auf Joh. 6. von dem ἄρτος ἐξ οὐρανοῦ

*) Vergl. die treffliche Erklärung des Clem. Alex. Strom. IV. p. 606., in wiefern die äußern Güter des Christen ἀλλότρια zu nennen, und in wiefern sie doch auch wieder sein eigen seien.

Digitized by Google

καταβάς, welches sich in die οὐσία des Geistes umwandelt, wie das leibliche Brot in die οὐσία des Leibes. *) Von geistiger Speise erklären die Worte nun ebenfalls Tertullian, Cyprian, Kyrillus Hieros., Athanasius, Isidorus Pelusiota, Ambrosius, Augustin, Hieronymus, Beda, Maximus Turinensis, Cassianus, Anselmus, Erasmus, Zegerus, Bellarmin, Luther (in den zwei Auslegungen des V. U. von 1518 — anders in den Katechismen), Zwingli, **) Heinr. Majus, Peter Zorn (vindiciae pro perpetua veteris ecclesiae traditione de christo pane ἐπιουσίῳ in Opusc. sacr. I.) ***) und in der neuern Zeit Pfannkuche und Olshausen. ****) Aufgezählt finden sich die Stellen, die hierher gehören, bei Suicer, Observat. p. 248., und im Thesaurus eccles. p. 1173., und noch vollständiger bei Pfeiffer, Thes. Theol. Philol. T. II. p. 120. Wir haben alle diese Erklärer zusammenbe-

*) Er deutet auch andere Stellen der Schrift, die von leiblicher Nahrung handeln, von geistiger Speise. So Ps. 65, 10. ἡτοίμασας τ. τροφὴν αὐτῶν versteht er von der τροφὴ πνευματικὴ, welche πρὸ καταβολῆς κόσμου in Christo bereitet ist, s. Corder. Catena in Ps. T. II. 270.

**) Zwingli sagt: Graece dicunt supersubstantialem. Deus enim substantiam nostram vere pascit et sustinet, idque vero et substantiali cibo. . . . Nihilo tamen minus vitae nostrae necessitatem hac petitione apud Dominum quaerimus. Panis enim Hebraeis omnem cibum significat. Qui animam pascit, quomodo idem non etiam corpus pasceret?

***) Bei den strengen Lutheranern wurde diese Auslegung als ketzerisch perhorrescirt. Einem Wittenberger Bürger, der die vierte Bitte von geistigem Brote auslegte, wurde aufgegeben, entweder sofort diesem Irrthum zu entsagen, oder die Stadt zu verlassen. Gegen Majus in Gießen und Zorn trat der Wittenberger Prof. Wernsdorf in s. oben S. 387. angef. Abh. auf. Vergl. Speners theol. Bedenken I. S. 144. und Walch Religionsstreitigkeiten in der luth. Kirche Th. V. 1167.

****) Ulphilas hat: hlaif unsarana sinteinan, unser immerwährendes Brot — hat er dies nun auch vom geistigen Brote verstanden?

Digitized by Google

griffen, obwohl unter ihnen wieder gewisse Abweichungen Statt finden. Mehrere nämlich gestatten neben der Beziehung aufs leibliche Brot auch die aufs geistige, *) Manche verstehen unter dem geistigen Brote nur die doctrina Christi, das verbum Dei, Manche den geistigen Einfluß Christi, Manche denken zugleich, Manche ausschließlich ans Abendmahl. Die Beziehung auf Christi geistige Speisung überhaupt, und vorzugsweise im Abendmahl, finden wir schon bei Tertullian u. Cyprian; ob bei Kyrill von Jerusalem, ist man zweifelhaft gewesen, doch aller Wahrscheinlichkeit nach (s. Toultée ad Catech. 23. Mystag. 5.). In der Abhandl. über den serm. in monte verwirft Augustinus noch die bestimmte Beziehung aufs Abendmahl, **) in der Predigt über das Vaterunser (Tom. V. Bened. p. 234.) bezieht er das panis quotidianus zugleich 1) auf das leibliche Brot, victus et tegumentum, 2) auf die Speise durch das Wort Christi, 3) auf die durch das Sacrament. Daß diese Beziehung aufs Abendmahl immer allgemeiner wurde, ist sehr begreiflich. Es erklärt sich dies aus der immer höher steigenden Verehrung des Sacraments, vermöge deren es auch Namen führte, welche an die Bitte im Vaterunser leicht erinnerten: ὁ ἄρτος ἅγιος, ἄρτος ζωῆς, εὐλογηθείς, ἱερουργούμενος (s. Casaubonus, Exercit. Anti-Baron. XVI. c. 39.). Das sonst ungebräuchliche ἐπιούσιος begünstigte natürlich bei den Orientalen jede mystische Auffassung; aber auch das schlichte quotidianus der katein. Uebersetzung, welches eigentlich der Deutung aufs Abendmahl nicht günstig war, diente derselben, da im Occident gerade, bis noch auf die Zeiten Augustins hin, das Abendmahl täglich genossen wurde. Wenngleich nun in der spätern Zeit die occidentalischen Interpreten der kathol. Kirche noch immer schwanken

*) So haben andererseits die griechischen Glossatoren, welche aus ihren Vätern die Beziehung auf leibliche Nahrung entlehnten, auch nachher noch die geistige beigefügt. Theophylakt und Euthymius erklären es in einem Zusatze vom Abendmahl.

**) Er giebt mit als Grund an, daß man ja sonst das Vaterunser nicht würde des Abends beten können.

Digitized by Google

zwischen der Beziehung auf geistige Speise überhaupt und der auf das Sacrament, so herrscht doch diese letztere vor, und ist auch als die erste in der glossa ordinaria aufgeführt. *)

Untersuchen wir nun, was diese Erklärung für oder gegen sich hat. Zuvörderst sind zwei Modificationen in der Auffassung zu erwähnen; eine Anzahl namentlich griechischer Kirchenlehrer leitet das Wort von ἐπιέναι ab, und versteht darunter das ἄρτος τοῦ αἰῶνος μέλλοντος, jenes himmlische Brot, was in jenem Leben den Gläubigen zu Theil wird, vergl. Luc. 14, 15., welches aber auch schon in diesem Leben dem Gläubigen gespendet werde; schon Origenes zu dieser Stelle erwähnt zugleich mit der Ableitung des Worts von ἰέναι auch diese Erklärung und verwirft sie, ohne indeß Gründe dagegen anzuführen. So hat auch — nach einer Vorliebe für das Mystische — die nieder- und die oberägyptische Uebers. crastinus und venturus (s. d. letztere bei Cramer, Beiträge u. s. w. Th. III. S. 61.). Sodann findet sich diese Auffassung bei Athanasius, Damascenus, Pseudo-Ambrosius u. A., deren Aussprüche sich gesammelt finden bei Suicer und Pfeiffer. Dieser Fassung der Worte ist Pfannkuche beigetreten, der noch darauf aufmerksam macht, daß im kabbalistischen Sprachgebrauch מָחָר den Gegensatz zu dem αἰὼν οὗτος bildet; auch Augustin hatte das hodie von diesem Leben verstanden (in hac temporali vita). Abgesehen von den allgemeinen Gegengründen gegen eine solche Fassung dieser Bitte spricht insbesondere gegen dieselbe der unerträgliche Gegensatz, in welchem dann das σήμερον mit dem ἄρτος τοῦ ἐπιόντος χρόνου oder αἰῶνος tritt. Wenn wir auch zugeben, daß ὁ ἄρτος ὁ μέλλων ohne Weiteres heißen könnte: das himmlische zukünftige Brot, wofür sich aber aus dem Sprachgebrauche der heil. Schrift keine Beispiele beibringen lassen, so würde doch hier unter dem zukünftigen Brote bestimmt diejenige Seligkeit verstanden werden müssen, die eben in diesem Leben noch nicht eintritt; wie kann uns aber dieselbe dann hier, und zwar alle

*) Panis corpus Christi est, ut verbum Dei, vel ipse Deus, quo quotidie egemus.

Digitized by Google

Tage gegeben werden? Wollte man aber sagen, ὁ ἄρτος ὁ μέλλων sei eben bloß Christi Kraft und Geist, in welcher das Reich Gottes täglich zu uns kommt, so müssen wir bestreiten, daß ἄρτος μέλλων diese Bedeutung haben könne, es würde dann, wie bei Johannes, ἄρτος ἐκ τ. οὐρανοῦ, oder, wie bei Paulus 1 Kor. 10, 4., βρῶμα πνευματικόν stehen.

Nach der andern Ableitung ist das Wort mit οὐσία zusammengesetzt, und es entsteht die Frage, wie in dieser Composition das ἐπί aufzufassen sei. Bekanntlich hat es Hieronymus zuerst supersubstantialis übersetzt,*) und Emser ihm nach „das überselbstständige Brot," auch Luther giebt in der Erklärung von 1518 die drei Uebersetzungen: überwesentlich, auserwählt, Morgenbrot (panis crastinus), und will den Sinn von allen dreien verbinden. Das fällt nun ins Auge, daß alsdann statt der Präposition ἐπί vielmehr ὑπέρ stehen müßte, wie wir denn das Adj. ὑπερούσιος im mystisch-speculativen Sinne bei Dionysius Areopagita (s. z. B. de div. nomm. c. XI. §. 6.) und in den Scholien des Maximus (s. c. XI. §. 11. zu div. nomm.) finden. Wollte man, wie es geschehen ist, sich auf ἐπίλογος und ἐπίμετρον berufen, welches doch dem ὑπέρμετρον gleich sei, so würde man irren, denn ἐπί bezeichnet auch hier nur, was dem rechten Maaße hinzugefügt worden ist. Es läßt sich demnach bei der geistigen Fassung des Worts ἐπί nur eben so erklären, wie bei der leiblichen Fassung: „das, was zum Daseyn, nämlich zum wahren Daseyn, dienlich und nothwendig ist;" so hat es Origenes erklärt, ebenso Kyrill von Jerusalem: ὁ ἐπιούσιος ἀντὶ τοῦ, ἐπὶ τ. οὐσίαν τ. ψυχῆς κατατασσόμενος.

---

*) Man darf bei Hieronymus nicht die Stelle in seinem Commentar zu Tit. 2, 12. übersehen, wo er noch viel ausführlicher als im Commentar zum Matth. über ἐπιούσιος und περιούσιος spricht, die Stelle Joh. 6, 5. herbeizieht, auch angiebt, daß „Einige glauben, es sei das Brot, welches super omnes οὐσίας sei." — Im Commentar zum Matth. sagt er übrigens auch, daß Andere vorziehen, „nach 1 Tim. 6, 8. simpliciter an die leibliche Nahrung zu denken."

Digitized by Google

Olshausen hat sich auf genauere Angabe der grammatischen Bedeutung nicht eingelassen. Hat man bei der leiblichen Fassung der Worte die eben erwähnte grammatische Erklärung zugegeben, so muß man auch hier ihre Zulässigkeit anerkennen. Worauf gründet sich nun diese geistige Erklärung? Wir führen die Gründe für dieselbe an, wie sie neuerlich Olshausen gegeben: 1) Weil das ganze Gebet nur geistige Bitten befaßt. Wir erwiedern das oft Gesagte: Gerade deshalb darf es an einer auf das Leibliche bezüglichen Bitte nicht fehlen. Ist dieses Gebet ein Schema, in welchem, wie schon Chrys. und Aug. sagt, alles Bitten unsers Herzens aufgehen soll, so muß, wenn überhaupt das Gebet für Irdisches den Christen zukommt, auch dieses Gebet eine Bitte enthalten, welche das Irdische berücksichtigt; die Frömmigkeit aber hat die Verheißung des ewigen und auch dieses Lebens, 1 Tim. 4, 8. Paulus heißt die Christen für die Obrigkeit bitten, daß wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen 1 Tim. 2, 2., worin der Wunsch nach ruhigem Genuß des täglichen Bedarfs ausgesprochen ist; der Christ soll arbeiten nach Paulus Vorschrift, auf daß er für sich und für Andere etwas habe, Eph. 4, 28. 1 Thess. 4, 11. 5, 12. 2 Thess. 3, 10. 12. Würde nun solches Arbeiten nicht durch das Gebet geheiligt, so würde in Bezug auf den größten Theil unserer Thätigkeit das Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott fehlen, das Gebet um das Irdische ist also neben der Arbeit wesentlich, gerade damit die Arbeit geheiligt sei, und der Mensch in Bezug auf sein irdisches Würken, wie in Bezug auf sein geistiges, seine Abhängigkeit von Gott erkenne. *)

*) Trefflich faßt dies Luther auf, wenn er im kleinen Katechismus als Antwort auf das Was ist das? sagt: „Gott giebt täglich Brot, auch wohl ohne unser Bitten, allen bösen Menschen; aber wir bitten in diesem Gebete, daß er es uns erkennen lasse, und mit Danksagung empfahen unser tägliches Brot.“ Auch Spener, theol. Bedenken I. c. 1. sect. 16., entscheidet sich in einem Bedenken gegen die geistige Auffassung, und zwar vornämlich aus dem Grunde, weil es dem Christen wesentlich sei, das zeitliche Gut Gottes nicht ohne Bitte und Dank hinzunehmen. — Auch hebt dieses be-

Digitized by Google

2) Weil im Folgenden V. 6, 25. eben die Sorge für das Leibliche in den Hintergrund gestellt wird. Wir erwiedern: in den Hintergrund wird sie gerade auch durch unsere Bitte gestellt, einmal, in sofern nur Eine Bitte sich auf das Irdische bezieht, und sodann, in sofern nur so viel erbeten wird, als zum Unterhalte dient, und auch das nur für den heutigen Tag, wie Chrys. sagt: ἄρτον ἐκέλευσεν αἰτεῖν ἐπιούσιον οὐ τρυφὴν ἀλλὰ τροφήν. 3) Weil das ἐπιούσιος auf die geistige Speise hinweist. Wie so es darauf hinweise, giebt Olshausen nicht an; οὐσία heißt schlechthin das Daseyn, man sieht nicht ein, warum man dabei eher an das geistige, als an das leibliche denken solle. Origenes setzt treffend und scharfsinnig die zwiefache Beziehung des οὐσία

---

reits unter den Alten der in seinen Erklärungen eigenthümliche und nicht selten geistreiche Verf. des opus imperf. in Matth. hervor. Dieser bemerkt, daß ja das Gebet im Munde derer bedeutungslos erscheine, welchen Gott reichlich für alle Zukunft beschieden hat, und beantwortet den Einwand so: Ita ergo intelligendum est, quia non solum ideo oramus: „panem nostrum da nobis," ut habeamus, quod manducemus, sed ut, quod manducamus, de manu Dei accipiamus. Nam habere ad manducandum, commune est inter iustos et peccatores, frequenter autem et abundantius peccatores habent, quam iusti. De manu autem Dei accipere panem non est commune, sed tantum sanctorum. Praeparare ergo non vetant haec verba, tamen cum peccato praeparare vetant. Nam qui cum iustitia praeparat, illi Deus dat panem, quem manducat; qui autem cum peccato, illi non dat Deus sed diabolus. Nam omnia quidem a Deo creantur, non tamen Deo omnia subministrantur. Vel intelligendum est ita, ut, dum a Deo datur, sanctificatus accipiatur: et ideo non dixit: Panem quotidianum da nobis hodie, sed addidit: Nostrum, id est, quem habemus iam praeparatum apud nos, illum da nobis, ut, dum á te datur, sanctificetur. Ut puta, si laicus offerat sacerdoti panem, ut sacerdos accipiens sanctificet, et porrigat ei: quod enim panis est, offerentis est; quod autem sanctificatus est, beneficium est sacerdotis. — Auch Chrys. bemerkt in der Homilie zu den letzten Versen des sechsten Cap. etwas Aehnliches. Vergl. Basilius Rev. brev. Interr. 252.

Digitized by Google

auf das leibliche und geistige Seyn auseinander, und gründet die Behauptung, daß οὐσία hier auf das geistige Wesen gehe, nur darauf, daß ja — was er voraussetzt — das Brot geistiger Art sei. — Ein treffenderer Einwand wäre vielleicht der gewesen: Sollte die Bitte nur eine Bitte um den ausreichenden Unterhalt seyn, warum ein so seltsam gebildetes Wort? Wir haben schon erklärt, daß wir annehmen, es sei das Wort nach der Analogie von περιούσιος gebildet worden, und diese Annahme reicht aus, die seltsamere Bildung des Wortes zu erklären.

Wir müssen vielmehr bezweifeln, daß die Evangelisten oder Christus schlechthin ἡ οὐσία zur Bezeichnung des wahren Seyns gebraucht haben würden, ohne es durch ein ἀληθινός näher zu bestimmen. Was hätte wohl Christus im Aramäischen sagen müssen, um ohne weitern Zusatz das geistige Wesen und Seyn auszudrücken? Vielleicht eben das griech. Wort, welches wir im Rabb. und Syr. finden אוסיא, ܐܘܣܝܐ? Ist das Wort bei den Rabbinen und den Syrern so alt? *) Aber wenn es auch so alt ist, wer konnte ohne weiteren Zusatz es richtig verstehen, da es ja im Rabb. viel häufiger noch in der Bedeutung opes, selbst ager vorkommt (s. Buxtorf, Lex. Talm. s. h. v.)? Oder hat Christus gesagt כְּרֵי לַהֲוָיָה oder כְּרֵי לַהֲוָיוּת? Dies konnte ohne weitern Zusatz unmöglich vom geistigen Seyn verstanden werden. Und wozu überhaupt diese seltenen, vom neutestamentl. Sprachgebrauch abweichenden Ausdrücke, da für diesen Begriff mehrere andere Termini ganz nahe lagen, und allgemein im Umlauf waren? Diesen Begriff drückt ja das N. T. sonst immer aus durch ἀληθινός, πνευματικός (1 Kor. 10, 3. 4.), οὐράνιος. — Hat aber Christus vom leiblichen Brote gesprochen, so konnte er sich folgender Ausdrücke bedienen: כְּרֵי לְקִיּוֹם,

*) Jakob von Edessa (am Ende des 7. Jahrhunderts) bemerkt, daß die Syrer erst vor etwa hundert Jahren das griechische Wort ܐܘܣܝܐ in ihre Sprache eingeführt hätten (Assemani, Bibl. Orient. I. 479.).

Digitized by Google

כְּדֵי לְפַרְנַסְתֵּינוּ, כְּדֵי חֻקֵּנוּ. Man könnte auch allenfalls an לֶחֶם תָּמִידִי denken, welches die Münstersche hebr. Uebersetzung hat — welches wir aber nicht billigen.

Auch von dieser Seite aus empfiehlt sich uns also die Beziehung auf leibliches Brot.

Ueber ἄρτος ist nur noch dies zu bemerken, daß es, wie לֶחֶם, im N. T. auch im weitern Sinne gebraucht wird, z. B. 2 Thess. 3, 12., und darnach auch in dieser weitern Bedeutung in den spätern Sprachgebrauch überging, vergl. z. B. ἄρτον βεβαρημένον ἐσθίειν s. Du Cange Gloss. Graec. med. s. h. v. Die Neugriechen gebrauchen ebenso allgemein ψωμί. — Aus dem zugesetzten ἡμῶν haben einige für die geistige, andere für die leibliche Bedeutung einen Schluß machen wollen. Keines von beiden kann daraus gefolgert werden, es bezeichnet das Brot, was wir bedürfen, was uns bestimmt ist. Euth.: ἄρτον δὲ ἡμῶν εἶπεν, ἀντὶ τοῦ, τὸν δι' ἡμᾶς γενόμενον.

V. 12. Der Beter geht zu den geistigen Bedürfnissen über. Der sich vor Gottes Angesicht betrachtende Geist wird zuerst der ihm anhaftenden Schuld inne und bittet um Erlaß derselben; im buchstäblichen Gegensatze zu diesem Gebet christlicher Demuth steht das des Apollonius von Thyana, welcher zu beten pflegte: ὦ θεοί, δοίητέ μοι τὰ ὀφειλόμενα, *) bei Philostratus vita Apoll. l. I. c. 11. — Mit Recht berief sich die allgemeine Kirche gegen die Pelagianer auf diese Bitte, um die auch bei den Gläubigen fortdauernde allgemeine Sündhaftigkeit zu beweisen. Die Pelagianer gaben darauf — wenn Hier. getreu berichtet c. Pel. l. III. c. 15. — die ungeschickte Antwort, daß von den Heiligen die Bitte humiliter, aber nicht veraciter geschehe. Anders Luther:

*) Hier hat ὀφειλόμενα die Bed., wie sie bei Plato de Rep. entwickelt wird: διενοεῖτο μὲν γὰρ, ὅτι τοῦτ' εἴη δίκαιον τὸ προσῆκον ἑκάστῳ ἀποδιδόναι, τοῦτο δὲ ὠνόμασε ὀφειλόμενον. Die neutest. Formel ἀφιέναι τ. ὀφειλήματα ist bekanntlich aramäisch, der Grieche würde die Phrase nur gleichbedeutend mit ἀφιέναι τὰ χρέα nehmen (indeß hat χρέος auch bei den Class. die moralische Bed. Verbrechen).

Digitized by Google

„Zum Dritten ist zu merken, wie hier abermals angezeigt wird, die Dürftigkeit unsers elenden Lebens, wir sind im Schuldlande, im sündigen Stande bis über die Ohren u. s. w.“ — Schwierigkeit macht nun auch der Umstand, daß dieser Bitte, wie es scheint, eine Bedingung beigefügt ist, wodurch sie unter Umständen unerhörlich wird. In der That hat das hinzugefügte ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν den Auslegern aller Zeiten große Schwierigkeit gemacht. Es läßt sich dieser Zusatz zunächst in der strengen Weise fassen, daß das Maaß göttlicher Versöhnlichkeit durchaus nach dem Maaße unserer eigenen sich bestimmen werde. Mehrere Kirchenlehrer schrecken daher mit dieser Bestimmung den unversöhnlichen Beter, und, wie Chrys. an einer Stelle erwähnt, haben manche Beter in der alten Kirche aus Furcht den Zusatz ganz unterdrückt, *) Andere aber, wie Aug. erwähnt, den ungeschickten Ausweg getroffen, daß sie unter den Schulden, die wir dem Nächsten erlassen sollen, Geldschulden verstanden. Chrys. und Luther in der Auslegung von 1518. nehmen die Bitte ganz nach Luc. 6, 38. „mit dem Maaße, da ihr messet, wird euch gemessen werden.“ Chrys. sagt: „dich selbst macht Gott zum Herrn des Richterspruchs — wie du über dich selbst, so will er über dich richten.“ Und Luther: Ps. 109, 14. sagt: „Sein Gebet wird vor Gott eine Sünde seyn .... denn was ist es anders gesagt, wenn du sprichst: „„ich will nicht vergeben““ und stehest doch vor Gott mit deinem köstlichen Paternoster und mit dem Munde prōpelst: Vergieb uns unsere Schuld, gleich als wir vergeben unsern Schuldigern, denn also viel: O Gott, ich bin dein Schuldiger, so habe ich auch einen Schuldiger; nun will ich ihm nicht vergeben, so vergieb du mir auch nicht; ich will dir nicht gehorsam seyn, ob du mich schon heißest vergeben, ich will eher dich, deinen Himmel und alles fahren lassen und zum Teufel ewig fahren.“ Sehr viele Ausleger zeigen bei diesem Ausspruche, daß sie eigentlich

*) Der Anonym. bei Steph. le Moyne: ταῦτα λέγων, ἄνθρωπε, ἂν οὕτω ποιῇς (προσεύχῃ), ἐννόησον τὸ φάσκον λόγιον, φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος!

Digitized by Google

keinen Rath wissen. Manche, wie Zwingli, suchen die Schärfe des Ausdrucks zu mildern, indem sie sagen, es liege in den Worten eigentlich nur eine publica Christianorum professio, nicht eine oratio. Auch Luther im kleinen Katech. sagt: „es ist ein Gelöbniß an Gott." Andere, wie Calvin, Chemnitz, sagen, die Worte seien eigentlich als eine commonefactio zur Versöhnlichkeit zu fassen — wohl, aber, wie es eben scheint, dadurch vermittelt, daß nach dem Maaße unserer Versöhnlichkeit Gottes Versöhnlichkeit uns zugemessen werden soll, und dies macht eben die Schwierigkeit. Periculosam — sagt Maldonat — nobis videtur Christus regulam tradere, male enim omnino nobiscum agetur, si non aliter nobis Deus, quam nostris nos debitoribus, peccata remittet. Er ergreift darauf als Ausweg die Bestimmung, welche auch mehrere protestantische Interpreten anführen: nicht eine regula, sondern eine conditio sei hier angegeben, nicht eine paritas, sondern eine similitudo rationis.

Dieses nun ist auch ganz richtig. Ὡς, aus dem relativen Pronomen ὅς abgeleitet, = welcher Art, wie das lat. ut aus quud, wie uter aus quuter, indem das t an die Stelle des d getreten, wie auch in set, aput. Diese Vergleichung sagt nun zunächst über das Maaß, in welchem die beiden Verglichenen sich entsprechen, nichts aus, die Gleichheit kann mehr oder weniger stark seyn, weshalb denn auch unsere Wörterbücher bei ὡς similiter als Bed. angeben; indeß kann es allerdings auch da gebraucht werden, wo man, wenn man genau sprechen wollte, ὅσον sagen würde, s. Passow s. v. ὡς, S. 1127. der 3. Ausg.; so steht ja auch das weitschichtigere τοιοῦτος für τοσοῦτος und talis für tantus im Lat. s. Xenoph. Cyrop. l. IV. c. 2. §. 41. ed. Born., Bremi zu Cornel. Nep. vitae p. 367. Im N. T. kommt es so vor in jener Parabel Matth. 20, 14.: θέλω τούτῳ τῷ ἐσχάτῳ δοῦναι ὡς καὶ σοί = τοσοῦτον ὅσον σοι, ebenso Offenb. 18, 6., ὡ ἀπόδοτε αὐτῇ, ὡς καὶ αὐτὴ ἀπέδωκε das entsprechende Maaß der Vergeltung bezeichnet und das gleich darauf folgende διπλώσατε αὐτῇ διπλᾶ die Verdoppelung, vergl. Offenb. 9, 3. So wird ja auch andererseits καθ' ὅσον (und τοσοῦτον), welches das

Digitized by Google

Maaß giebt und vergleicht, auch bei Vergleichungen im weitern Sinne gebraucht, wo nur die Handlung verglichen wird und nicht das Maaß, so daß es dem ὡς gleich ist und im Nachsatz οὕτω hat, z. B. Hebr. 9, 27. Auch im Hebr. ist כ so viel wie tot 2 Mos. 10, 14., Richt. 21, 14. Zu einer so strengen Fassung des ὡς wären wir jedoch nur berechtigt, wenn sie sich aus dem Zusammenhange als nothwendig ergäbe; im Gegentheil aber weist uns die analogia fidei und Matth. 18, 33. darauf hin, daß hier nicht eine absolute paritas, sondern nur eine similitudo rationis Statt finde. In der letzteren Stelle heißt es nämlich: οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς κἀγώ σε ἠλέησα. Der Herr aber hatte im Gleichniß dem Knechte χρέος Erbarmen erwiesen, als dieser seinem Mitknechte erweisen sollte, vergl. C. 5, 48. Bezeichnet nun das ὡς nur im weitern Sinne eine Analogie, so verwandelt sich das Vergleichungsverhältniß in ein Causalverhältniß; *) auch das Deutsche: „wie ja auch wir vergeben" nehmen wir in dem Sinne: „da ja auch wir vergeben;" somit entspräche denn der Satz ganz dem des Lucas, Luc. 11, 4. καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν; es findet ein Schluß a minori ad maius Statt wie Matth. 7, 11.

Wenngleich mithin aus der Stelle nicht geschlossen werden kann, daß unsere Versöhnlichkeit das Maaß für die göttliche abgebe, so ergiebt sich aber doch das daraus, daß bei Jedwedem, der das Gebet auf seine Lippen nimmt, herzliche Erbarmung und Versöhnlichkeit vorausgesetzt sei, und wenngleich nicht ausdrücklich, so wird dadurch doch indirecterweise unsere Versöhnlichkeit als Bedingung der göttlichen angesehen. Dies

*) So schon Grotius und Gomarus, neuerlich auch Fritzsche. Die Partikeln der Vergleichung bezeichnen ursprünglich den Parallelismus zweier Dinge im Raume, dann in der Zeit, endlich auch den von Ursach und Würkung, welche letztere als das der ersteren Parallellaufende gedacht wird. So kann selbst die Gleichstellung durch τε — καὶ das Verhältniß einer Bedingtheit ausdrücken, Hartung, von d. griech. Partikeln, Erl. 1832. I. S. 99. Vergl. im Lat. itaque, im Deutschen weil, ursprünglich Zeitpartikel heil, wila, Weile = während.

Digitized by Google

nun hat ja auch sonst seine biblischen Analogien; gleich nachher V. 14. wird der Satz in der Form der Bedingung ausdrücklich ausgesprochen, ebenso Luc. 6, 37. *) und indirecterweise oben C. 5, 24., 1 Tim. 2, 8., Jak. 5, 9., auch Sir. 28, 1—4. Gerade der Umstand nun, daß der Erlöser bei dem Beter dieses Gebets das gegen alle Welt versöhnliche Gemüth voraussetzt, bestätigt uns die oben S. 388. ausgesprochene Annahme, daß das Gebet erst im Munde des gereiften Jüngers Christi seine volle Wahrheit erhalte. Dieser nämlich ist es, welcher vorzugsweise dadurch, daß ihm selbst freie Begnadigung in Christo zu Theil geworden, auch der gesammten Sünderwelt ein versöhnliches und friedfertiges Herz entgegen bringt Ephes. 4, 32., Kol. 3, 13. — wie dies eben auch Matth. 18. ausspricht, wo der König die Verpflichtung des Knechts zur Vergebung gegen den Mitknecht darauf gründet, daß er selbst eine viel größere Vergebung empfangen habe. Der Heidelb. Katech. sagt daher trefflich „du wollest uns armen Sündern alle unsere Missethat ... nicht zurechnen, wie auch wir das Zeugniß deiner Gnade in uns empfinden, daß unser ganzer Vorsatz ist, unserm Nächsten von Herzen zu verzeihen," womit übereinstimmend Luther im großen Katech. sagt: „es sei dieser Zusatz hinzugesetzt, damit wir ein Wahrzeichen haben, ob wir wahre Kinder Gottes sind, und demnächst, ob uns unsere Sünden vergeben werden." Im Wesentlichen stimmen mit dieser Fassung überein Erasmus, Grotius, Witsius, wie der Erstere sagt: quemadmodum ipsi inter sese mutuis erratis ignoscentes, ut facere par est eiusdem familiae filios, ita etiam propitius sit ille pater. So auch Olearius, der indessen am

*) Der Brief des Polykarp c. 2. führt, was wir in unsern Evangelien nicht lesen, noch außerdem die analogen Worte an: ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε. S. Eichhorns Einl. ins N. T. I. 138. — Mit Beziehung auf Sir. 28. sagt Chrys. in der Abh. de compunct. I. f. 5., um Vergebung — als um ein hohes Gut — bitten, und dasselbige Andern, die es von uns verlangen, nicht geben wollen, sei ein Spott Gottes.

Digitized by Google

Ende noch eine andere Auskunft ergreift, indem er nämlich ὡς als das von dem Demonstrativum ὅς abgeleitete accentuierte ὥς in der Bedeutung similiter, eadem ratione nimmt, und das Präs. als Bezeichnung der gewiß eintretenden Zukunft: „so werden denn auch wir vergeben.“ Diese Auffassung wird nun schon durch das parallele καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν bei Lukas zweifelhaft, es ist aber auch überhaupt dieser Gebrauch des ὡς auf die Dichter und wenige Fälle der attischen Prosa eingeschränkt, Buttmann ausf. Gramm. II. S. 279.

V. 13. Aber nicht bloß die vergangene Schuld drückt das fromme Gemüth, mit Besorgniß blickt es auch in die Zukunft und wünscht, seiner Schwäche sich bewußt, vor Versuchungen bewahrt zu bleiben, ja von allem Uebel und Bösen befreit zu werden.

Zwei Schwierigkeiten finden bei dieser Bitte Statt, von denen die erstere den Erklärern viele Schwierigkeiten gemacht hat: 1) wie wir — was schon Orig. fragt — um Abwendung der πειρασμοί bitten können, da sie etwas mit diesem Weltlaufe unabänderlich Verknüpftes sind (Joh. 17, 15. die Kirchenväter pflegen A. G. 14, 22. Hiob 7, 1. anzuführen), und da sie überdies die δοκιμή der Christen bewürken, so daß Jakobus ihnen zuruft, sich zu freuen, wenn sie in allerlei πειρασμοί fallen Jak. 1, 3.? 2) in welchem Sinne von Gott gesagt werden könne, er führe in die πειρασμοί hinein?

Beide Fragen befriedigend zu beantworten, ist eine erneute Untersuchung über den Begriff von πειράζειν, πειρασμός nothwendig. Aus früherer Zeit gehören hierher Suicer Observ. sacrae p. 260. und im Thes. s. h. v., besonders Witsius p. 220, Pott Exc. 1. ad ep. Iac.

Der Begriff des Prüfens wird im Griechischen durch zwei Worte ausgedrückt δοκιμάζειν und πειράζειν. Das erstere, vom Etymon δέχεσθαι, heißt ursprünglich: untersuchen, ob etwas annehmbar sei; das andere, zunächst mit perior, experior und zuletzt mit πείρω zusammenhängend, bedeutet ursprünglich: durchdringen, erforschen. So wie aber נָסָה im Hebr. (dagegen בָּחַן mehr mit δοκιμάζειν zu vergleichen) tentare im Lateinischen, und versuchen

Digitized by Google

suchen im Deutschen, so hat auch πειρᾶν im Sprachgebrauch eine üble Nebenbedeutung erhalten.*) Πειρᾶν, πειρᾶσθαι, πειράζειν τινός, und später häufig τινά, wird ursprünglich gleichbedeutend gebraucht mit πεῖραν λαμβάνειν, πεῖραν ποιεῖσθαι von jedwedem mit Jemand angestellten Versuche. Schon früh bezeichnet aber das Substantiv πεῖρα besonders ein kühnes Unternehmen, z. B. πειράν ἐχθρῶν ἁρπάσαι in Sophokl. Ajax v. 2. (s. Lobeck z. d. St. S. 219.), bloß in der Bed. „ein kühnes Unternehmen aufspüren", nachher πεῖρα Seeräuberei, πειράτης Seeräuber. Suidas: πεῖρα ὁ δόλος καὶ ἡ ἀπάτη καὶ ἡ τέχνη. Das Verbum πειρᾶν mit γυναῖκας, wie das Lateinische tentare Junonem bei Tibull. I, 3. 73., von der Verlockung und Verführung von Frauen, z. B. bei Polyb. hist. l. 10. c. 26. §. 3. Hesychius: πειράζων: ἐνεδρεύων. — Auch im biblischen Sprachgebrauche kommt es zunächst in dem weiteren Sinne vor: „versuchen, einen Versuch machen", A. G. 16, 7., wo cod. Cantab. als Glossem ἤθελον hat, A. G. 24, 6. Daß es 2 Kor. 13, 5. gleichbedeutend sei mit dem nachfolgenden δοκιμάζετε, ist zu bezweifeln. Indeß kommt es in den LXX. im Parallelismus mit δοκιμάζω vor Ps. 95, 9. und daraus Hebr. 3, 9.; oder die codd. alterniren mit δοκιμάζειν, wie Dan. 1, 12. In Ps. 17, 3. lesen einige: ἐπύρωσάς με statt ἐπείρασάς με. Doch weit gewöhnlicher wird es in malam partem gebraucht, von Menschen, welche Gott mit Mißtrauen auf die Probe stellen A. G. 15, 10. 5, 9. 1 Kor. 10, 9. In der St. Weish. 1, 2. wird es gleichbedeutend gebraucht mit ἀπιστεῖν τῷ θεῷ. 2) Von Gott, der den Menschen auf die Probe stellt, zwar nicht mit böser Absicht, aber unter schwierigen Umständen, so daß das Straucheln leicht eintreten kann, wenngleich niemals nothwendig eintreten muß 1 Kor. 10, 13. Hebr. 2, 18. 4, 15. 11, 37. Im A. T. häufig, namentlich auch in der Geschichte von Abra-

*) Ganz übereinstimmend ist die Entwickelung der Bedeutungen im mittelhochdeutschen Kören 1) durch die Sinne empfinden, erfahren, 2) prüfen, untersuchen, wählen, 3) belauern, 4) versuchen.

Digitized by Google

ham: 1 Mos. 22, 1. ὁ θεὸς ἐπείραζε τὸν Ἀβραὰμ καὶ εἶπεν αὐτῷ. Vergl. 2 Mos. 15, 25. 5 Mos. 13, 3. 3) Von Menschen, welche in böser Absicht und Voraussetzung mit Andern einen Versuch machen Matth. 16, 1. 19, 3. 22, 35. Marc. 8, 11. 12, 15. Joh. 8, 6. 4) Daher ganz besonders von denjenigen Versuchen, die der Teufel — ὁ πολυμήχανος ὄφις — mit den Menschen anstellt, welche immer unter böser Voraussetzung und mit böser Absicht geschehen. Matth. 4, 1 u. 4. 1 Kor. 7, 5. 1 Thess. 3, 5. Offenb. 2, 10. Daher vorzugsweise sein Name ὁ πειράζων = ὁ πειραστής, während Gott ὁ δοκιμαστὴς τ. καρδίων ist Ps. 17, 3. In allen diesen Stellen, so wie auch Gal. 6, 1. könnte man auch verführen übersetzen, und dann diese Bed. Jak. 1, 13. 14. anwenden, um auf einmal die Schwierigkeit zu entfernen, daß es dort heißt: ὁ θεὸς πειράζει οὐδένα. Allein in jenen Stellen hindert uns doch gar nichts, bei der Bed. stehen zu bleiben: „in einen versuchlichen Zustand versetzen", und bei Jak. kann man doch unmöglich πειράζειν in einem wesentlich anderen Sinne nehmen, als gleich vorher V. 12. πειρασμός. Auch bei Jak. behalten wir daher die gewöhnliche Bed. bei, und nehmen seinen Ausspruch in dem Sinne: „Niemand sage, wenn er in einen versuchlichen Zustand kommt, daß Gott selbst daran Schuld sei; die innere böse Neigung ist es, welche uns die Verhältnisse des Lebens zu Versuchungen macht." — Vom perf. pass. des verbi πειράζειν wird nun das nom. πειρασμός gebildet, auch öfter mit dem activischen πείρασις gleichbedeutend. Das Nomen bezeichnet nun nach Analogie des Verbum 1) überhaupt eine Prüfung, so daß es von δοκιμασία sich nicht unterscheidet 1 Petr. 4, 12.; 2) einen Zustand der Prüfung, wo das Fallen sehr nahe liegt, und hieher gehören alle diejenigen Stellen, wo die Lexicographen und Ausleger die Bed. calamitas angegeben haben. Luc. 8, 13. 22, 28. A. G. 20, 19. Gal. 4, 14. Jak. 1, 12. u. s. w. 3) Viele nehmen die Bed. an: „innere Reizung, Lockung der ἐπιθυμία", und gründen dieselbe auf die Stellen Matth. 26, 41. 1 Tim. 6, 9. Luc. 4, 13. Allein in der letztern Stelle ist es activisch gebraucht = δοκιμασία, in den andern beiden bezeichnet es

Digitized by Google

wie sonst einen versuchlichen Zustand, ein σκάνδαλον, bei Paulus steht erklärend dabei εἰς παγίδα. Nicht also das δελεάζειν per ἐπιθυμία bezeichnet es, sondern den durch das δελεάζειν bewürkten, versuchenden, verführenden Zustand. Mithin entspricht das Wort ganz dem classischen περίστασις, welches die Moralisten, wie Epiktet, Maximus Tyrius u. A. häufig gebrauchen, und welches eigentlich nur Umstand, dann aber bedenklicher, versuchlicher Zustand heißt. Wir bringen daher die in diese dritte Classe gezählten Stellen in die zweite. — Wird πειρασμός concret gebraucht, so ist es auch gleich σκάνδαλον, denn dieses bedeutet ja ein πρόκομμα, ἔγκομμα, an dem man leicht zu Falle kommen kann. Auch ist מוֹקֵשׁ, ἡ παγίς gleichbedeutend, welches ja häufig mit σκάνδαλον verbunden wird, Jos. 23, 13. 1 Makk. 5, 4.; auch bei Classikern, Amphis nennt bei Athenäus die Buhlerinnen παγίδας τοῦ βίου. Unser deutsches Wort Anfechtung, welches Luther, wie er sagt, statt Versuchung gebraucht haben würde, wenn nicht das letztere allgemeiner gebräuchlich gewesen wäre, bezeichnet eine Herausforderung zum Kampfe, das mittelhochdeutsche Bekörung, was sich z. B. bei Tauler häufig findet — bei Kero, Otfried, Notker: chorunga — von kören, eine Herausforderung zur Qual der Wahl. — In den LXX. Hiob 7, 1. 10, 17., in den Pseudepigraphen (Testam. Isaschar pag. 627., bei Fabric. Tom. II.) und bei den Kirchenvätern (z. B. Basil. ep. 231. T. III. ed. Par. Hom. in Luc. 12, 18. T. II. p. 43.) wird auch statt πειρασμός πειρατήριον gebraucht, welches vermöge seiner Endung wie κριτήριον ein Prüfungsmittel bezeichnet. Bei den Kirchenschribenten findet sich auch ὄχλησις in der Bed. von πειρασμός, s. z. B. Photius in Wolf Anecd. Gr. I, 145.

Wenn nun πειρασμός demnach den Zustand bezeichnet, in welchem der Christ von Gott geprüft wird, und wenn uns in der Schrift diese göttlichen Prüfungen als das Mittel dargestellt werden, in unserm Glauben fest und somit bewährt zu werden (Röm. 5, 3. Jak. 1, 2—4. 1 Petr. 1, 6. 7.), wenn der πειρασμός, wie Chrys. in epist. 157. sagt, τοῖς γενναίοις

Digitized by Google

φέρουσι πολλὰ κομίζει τὰ βραβεῖα καὶ λαμπροὺς τοὺς στεφάνους, so daß in dieſem Bewußtſeyn bei Clemens der ächte Chriſt ruft: ὦ κύριε δὸς περίστασιν κ. λάβε ἐπίδειξιν, und wenn es ſogar unmöglich iſt, ſo lange wir in dieſer Welt leben, von allen σκανδάλοις abgeſondert zu bleiben (1 Kor. 5, 10.), und wenn Chriſtus ausdrücklich bittet, daß der Vater uns aus dieſer Welt nicht herausnehme, ſondern nur bewahre vor dem Böſen (Joh. 17, 15.), ſo entſteht das Bedenken: wie kann Chriſtus das Gebet uns in den Mund legen, daß wir in die πειρασμοί gar nicht hineingeführt werden möchten?

Die Ausleger haben faſt ſämmtlich zu vielen Künſten die Zuflucht genommen, um dieſes Bedenken zu beſeitigen, und zwar haben Einige die Schwierigkeit durch eine Schärfung des Begriffs von πειρασμός zu entfernen geſucht, Viele durch eine geſchärfte Auffaſſung des εἰσενέγκῃς, und Mehrere durch Urgirung der Präpoſition εἰς. 1) Was die betrifft, welche den Begriff von πειρασμός ſchärfen, ſo daß mehr darin liege, als bloß die Bezeichnung eines Zuſtandes, in den man leicht fallen kann, ſo ſprechen Mehrere von einer ganz beſonderen Art der Verſuchung, wo Gott abſichtlich den Menſchen verläßt, ἐγκατάλειψις nach Pſ. 22, 1. ἵνατί ἐγκατέλιπές με, und Pſ. 119, 8. Vgl. Suicer Thes. s. v. ἐγκατάλειψις. — Allein keine göttl. Verſuchung geht über unſere Kräfte, 1 Kor. 10, 13. *) Andere ſprechen von einer diaboliſchen Verſuchung, **) welche über unſere Kräfte gehe. Da aber alle diaboliſchen Verſuchungen unter der Zulaſſung Gottes ſtehen, und Gott uns nie über unſere Kräfte verſucht, ſo kann auch eine ſolche nicht eintreten; überdieß müßte der Teufel als Urheber erwähnt ſeyn. Andere wollen das Wort hier wie Matth. 26, 41. ſpeciell auf die innere Reizung durch die Luſt beziehen, ſo daß die Bitte gleich wäre der: führe uns nicht in Reizung der böſen Luſt. Wenn man

*) Baſil. ep. 219., welcher Brief ſo beginnt: ὁ πάντα μέτρῳ κ. σταθμῷ ὁρίζων ἡμῖν κύριος, καὶ τοὺς πειρασμοὺς ἐπάγων μὴ ὑπερβαίνοντας ἡμῶν τὴν δύναμιν κτλ.

**) Calvin: hic notatur interior tentatio, quae diaboli flabellum apte vocari potest.

Digitized by Google

nun auch zugeben wollte, daß in demselben Sinne, in welchem es von Gott heißt, er verhärte, ihm auch ein Hineinführen in die böse Lust zugeschrieben werden könne, so haben wir doch bestritten, daß πειρασμός ganz gleich sei dem δελεασμός der ἐπιθυμία. Wir beantworten daher die Frage; welche an den Basilius geschah, ob denn auch Krankheit und Leiden mit in den πειρασμός eingeschlossen seien, um dessen Abwendung wir bitten dürfen und sollen, wie dieser Kirchenvater selbst Resp. ad interr. 221.: οὐ διέκρινε πειρασμοῦ ποιότητα, καθολικῶς δὲ προσέταξε· προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν. — Ebenso Chrys. in de instit. sec. Deum vita. 2) Weit Mehrere, und zwar schon von den ältesten Zeiten an, haben das εἰσενέγκης urgirt. Isidorus Pel. l. V. ep. 226., wo er über Matth. 26, 41. spricht, unterscheidet bestimmt ἐμπεσεῖν εἰς πειρασμόν und εἰσελθεῖν. Jenes, sagt er, sei in diesem Leben unmöglich zu vermeiden, da nach Hiob 7, 1. es heiße, daß das ganze Leben des Menschen auf Erden ein πειρατήριον sei: προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἡττηθῆτε τῷ πειρασμῷ· οὐ γὰρ εἶπεν, μὴ ἐμπεσεῖν· ἀλλὰ μὴ εἰσελθεῖν, τουτέστι, μὴ καταποθῆναι ὑπ' αὐτοῦ. Ebenso äußert sich derselbe l. II. ep. 71. u. Theophyl. zu Luc. 22, 46. Aug.: aliud est tentari, aliud induci in tentationem. Luth., Chemn., Bengel. Ebenso Grot., Cleric., Olear., Michael. u. d. m. A. Luther: „es wird nichts anderes daraus, wir müssen in der Anfechtung stecken, aber davor bitten wir, daß wir nicht hineinfallen und darin ersaufen.“ Clericus: εἰσέρχεσθαι εἰς πειρασμόν est illaqueari iis difficultatibus, quibus nosmet ipsi expedire nequeamus. Bengel: non precamur, ut ne sit, sed ut ne nos ea tangat aut vincat. Aber wie erweist man diese Bed. von dem intrans. εἰσέρχεσθαι und dem trans. εἰσφέρειν, welches erstere stärker seyn soll als περιπίπτειν πειρασμοῖς (Jak. 1, 2.) und λαμβάνεσθαι ὑπὸ πειρασμοῦ (1 Kor. 10, 13.), und welches letztere (εἰσφέρειν) stärker seyn soll als εἰσάγειν εἰς πειρασμόν? *)

*) Im Lat. findet ein Unterschied Statt zwischen inferre und indu-

Digitized by Google

Nur Olearius hat versucht, den Beweis zu führen. Er beruft sich (Observ. sacrae, p. 213.) auf die Bed. wegreißen, rauben, welche φέρειν z. B. bei Homer hat, wo von Wegtragung der Beute die Rede ist, und auf die Bed. abripi, welche φέρεσθαι hat. Dieser Beweis, wenn er sonst gültig wäre, würde aber zu viel beweisen, denn bekanntlich wird, wo von der Beute die Rede ist, φέρειν καὶ ἄγειν verbunden; danach würde also auch εἰςάγειν die Bed. des Gewaltsamen erhalten. Aber überhaupt kann nicht von jener speciellen Phrase, wo das simplex dem Sinne nach = fortreißen ist, geschlossen werden auf das compos.; εἰςφέρειν wird nirgends = εἰςωθεῖν, εἰςβάλλειν seyn. Hätte man indessen auch auf diese Weise an dieser St. die Schwierigkeit beseitigt, so bliebe immer noch Matth. 26, 41. über, wo εἰσελθεῖν steht. Für dieses und damit zugleich für unsere St. hat jedoch Chrys. auch einen Ausweg gefunden. Er nimmt nämlich bei εἰσελθεῖν den Begriff des Freiwilligen in Anspruch, so daß demnach εἰςφέρειν die Zulassung eines freiwilligen sich in die Sünde Stürzens bezeichnen würde: ἐνταῦθα καταστέλλει τὸ φύσημα, διδάσκων οὐ παραιτεῖσθαι τοὺς ἀγῶνας, ἀλλὰ μὴ ἐπιπηδᾶν ... ἑλκυσθέντας μὲν γὰρ δεῖ γενναίως ἑστᾶναι· μὴ καλουμένους δὲ ἡσυχάζειν. Doch ist dies ganz willkührlich. — Am ehesten könnte man sich noch so helfen. Man kann, wie schon Origenes thut, davon ausgehen, daß παγίς und πειρασμός, wie wir oben zeigten (vergl. auch 1 Tim. 6, 9.) verwandte Begriffe sind; in die Schlinge hineingerathen, sei aber so viel als gänzlich gefangen werden. *) Indeß wird doch auch diese Erklär.

---

cere, indem dieses letztere in der Regel die üble Nebenbed. hat = verlocken, s. Nik. Heinsius zu Ovids Metam. VIII. 123. Die Vulg. hat daher gut übersetzt: ne nos inducas, wofür Aug. weniger gut, obgleich, wie er sagt, nach der Mehrzahl der codd., ne nos inferas.

*) Aehnlich faßt das inducere Donatus in der Erkl. von duci falso gaudio in Terenz Andria, act. 1. sc. 2. v. 9., welches er zuerst durch prolatari falsa spe, dann durch induci erklärt, ut ferae in retia.

Digitized by Google

von Willkühr nicht frei zu sprechen seyn, denn wenngleich πειρασμός und παγίς sinnverwandt sind, so ist doch gerade dann, wenn man den Begriff Schlinge so sehr urgirt, ihre Vertauschung nicht gleichgültig. Uebrigens würde dann aus περιπίπτειν πειρασμῷ oder ὁ πειρασμὸς περιπίπτει μη, von welchem man doch (schon wegen Jak. 1, 2.) annimmt, daß es verschieden sei, derselbe Sinn herausgepreßt werden können. Denn περιπίπτειν τινί = γίγνεσθαι περιπετῆ τινι heißt: so in etwas hineinfallen, daß es uns umschließt, mithin gänzlich gefangen nimmt. 3) haben mehrere von denen, welche die zuletzt angegebene Erkl. vertheidigen, zugleich das εἰς urgirt,*) und diejenigen, welche das Rabbinische zu Hülfe nahmen, wie Grotius, Drusius, Wetstein, εἰς identisch genommen mit dem rabbin. לִידֵי in die Hände, und führen eine ganze Anzahl Stellen an, wo הֲבִיא לִיד נִסָּיוֹן heißt: „in die Hände der Versuchung bringen," dies sei = der Gewalt der Versuchung preisgeben, in derselben untergehen lassen, vergl. Röm. 7, 14. Aber einmal ist ja anerkannt, daß das בִּידֵי, לִידֵי schon im A. T. seine ursprüngliche Bed. abgeschliffen hat, wie vielmehr noch bei den Rabbinen; sehr gering ist wohl auch der Nachdruck, der im N. T. auf das εἰς τὰς χεῖρας gelegt werden kann in Stellen wie Matth. 17, 22. 26, 45. u. a. Indeß, wenn es auch eine besondere Bedeutsamkeit hätte, so steht es doch an dieser St. überhaupt gar nicht, und wollte man dem εἰς diese Bedeutsamkeit zuschreiben, so wäre dies ganz willkührlich.

Wir erklären uns demnach die Bitte ganz einfach so: Allerdings soll der Christ sich freuen, wenn er in Prüfungen geräth, da derjenige, welcher δόκιμος erfunden wird, die Krone des Lebens erhält (Jak. 1, 11.); allein deshalb soll doch der Christ die πειρασμοί nicht suchen, ja im Bewußtseyn seiner Schwäche soll er bitten, davor bewahrt zu bleiben, weil er

*) So auch Beza, welcher ausdrücklich bemerkt: est vis praepositionis εἰς diligenter observanda, und εἰσελθεῖν Matth. 26, 41. introire übersetzt. Christoph Starke: „εἰς, ἐνέγκῃς — führe uns nicht ein, nämlich zu tief."

Digitized by Google

nicht für sich stehen kann, ob er δόκιμος erfunden werde. So spricht Christus Mtth. 5, 10. 11. diejenigen selig, welche verfolgt und um seines Namens willen geschmäht werden; aber welcher Christ wird die Schmähung und Verfolgung suchen, ja nicht vielmehr sich ihr zu entziehen streben, so weit es angeht? vgl. Mtth. 10, 23. In diesem Bewußtseyn unserer Schwäche nun und in der Leidensscheu, welche mit unserm Leben in der σάρξ nothwendig zusammenhängt, bitten wir, daß wir nicht in versuchliche Zustände gerathen mögen, wie Christus auch Mtth. 24, 41. seine Jünger auffordert, ja wie er selbst gebeten hat, daß der Kelch an ihm vorübergehe (Hebr. 5, 7.). Wenn wir in unsern Kirchengebeten um Abwendung von theurer Zeit, Krankheit, Pestilenz, schnellem Tode u. s. w. bitten, so ist dies Alles die Bitte: μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.— Treffend Euth.: μὴ ἐπαγομένων μὲν τ. πειρασμῶν, παραιτητέον αὐτούς, ἐπαγομένων δὲ, ἀνδριστέον, ἵνα καὶ τὸ μέτριον καὶ τὸ γενναῖον ἐπιδειξώμεθα .... παιδεύει τοίνυν ἡμᾶς ὁ λόγος, μὴ θαῤῥεῖν ἑαυτοῖς, μηδ' ἐπιπηδᾷν τοῖς πειρασμοῖς ὑπὸ θρασύτητος.

Das zweite Bedenken bei dieser Bitte war dies, wie von Gott gesagt werden könne, er führe uns in den πειρασμός hinein? Aug. erwähnt, daß Viele aus Gewissenhaftigkeit beteten: ne nos patiaris induci, und c. 6. de dono perseverantiae setzt er hinzu, daß dies auch in codd. pluribus (latinis) gefunden werde, wie es denn auch Cyprian hat. Euth. und Theophyl. erklären: μὴ συγχωρήσῃς ἡμᾶς ἐμπεσεῖν. Da die meisten Väter als die causa des πειρασμός die ἐπιθυμία denken, oder noch mehr den Teufel, so müssen sie allerdings das Verbum συγχωρητικῶς fassen. Wir aber, die wir πειρασμός nur von dem versuchlichen Zustande genommen haben, haben zu dieser Fassung keine Veranlassung. Εἰσφέρειν εἰς πειρασμόν hat keine andere Bed. als πειράζειν, wenn es von den Prüfungen gebraucht wird, die Gott mit den Menschen veranstaltet. Das, was die an sich unschuldigen περιστάσεις zu Versuchungen macht, ist dann, wie Jakobus dies sagt, die ἐπιθυμία.

Ἀλλὰ ῥῦσαι κτλ. Die Bestimmung über den Sinn die-

Digitized by Google

ses Satzes hangt besonders von der Bed. ab, in welcher man ἀπὸ τοῦ πονηροῦ nimmt, ob dies nämlich masc. ist und den Satan bezeichnet (s. S. 301. zu V. 37. und S. 311. zu V. 39.), oder neutr. Die griechischen Väter haben auch hier den Satan darunter verstanden, ebenso Tertullian, *) Erasm., Beza, Zwingli, Socinus, Chemn., Benzel, und von den Neueren Kuin., Fritzsche. Dagegen hat die Vulg. malum übersetzt, Cypr. und Aug. dies theils vom Bösen, theils vom Uebel erklärt. Luther: das Uebel. Michaelis: die Sünde. Calvin bleibt unentschieden. Camerarius, Olearius u. A. vereinigen beide Bed. Die Entscheidung muß theils durch Parallelstellen, theils durch den Zusammenhang gegeben werden. Daß τὸ πονηρόν als Bezeichnung des ganzen Gebietes, Reiches des Bösen im N. T. vorkomme, haben wir zu C. 5, 37. gesehen. In der Bed. übel kommt das Adj. vor Eph. 5, 16. 6, 13. Als Parallelstellen können folgende in Betracht kommen: 2 Petr. 2, 9. Offenb. 3, 10. 2 Thess. 3, 3. 2 Tim. 4, 18. Während 2 Thess. 3, 3. πιστὸς δέ ἐστιν ὁ κύριος, ὃς στηρίξει ὑμᾶς καὶ φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ für die Annahme des masc. spricht, könnte 2 Tim. 4, 18. für das neutr. angeführt werden: καὶ ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ, καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Indeß ist diese St. doch weniger parallel, da ἔργον πονηρόν sich nicht auf das dem Ap. selbst anhaftende Böse, auch nicht auf die Uebel in der Welt überhaupt bezieht, sondern, wie das kurz vorhergehende ἐῤῥύσθην ἐκ στόματος λέοντος zeigt, auf die bösen Unternehmungen gegen das Leben und Würken des Apostels. — Fragen wir uns nun, welche von beiden Erklärungen besser zu dem Zusammenhange passe, so kommt es darauf an, wie man πει-

*) In dem Buche de fuga in persec. c. 2. übersetzt er: sed erue nos a maligno; aber in de oratione hat er: evehe nos a malo. Er gebraucht indeß sowohl malus schlechthin als malus ille als Bezeichnung des Satan, s. Semler index latin. Tert. p. 445.

Digitized by Google

ρασμός erklärt hat. Hat man das in dem engen, speciellen Sinne eines δελεασμός der ἐπιθυμία genommen, dann läßt sich der Teufel als Mittelsperson bei derselben denken, und es wird sehr wahrscheinlich, daß der Gegensatz mit ἀλλά die gänzliche Befreiung von dem πειράζων erbitten soll. Gegen diese Annahme der Bed. „innere Lustreizung" haben wir uns aber erklären müssen. Verstehen wir nun πειρασμός allgemeiner von jedem versuchenden Zustande, so daß es die θλίψεις mit einschließt, dann muß auch πονηροῦ als neutr. gefaßt werden, denn dann entsteht nur ein passender Gegensatz, wenn πονηροῦ das ganze Gebiet der πειρασμοί bezeichnet. So fassen wir es denn auch mit Luther im kl. Kat. *) und zwar, indem wir annehmen, daß die Bed. Böses und die Bed. Uebel hier im Griech. Wort wie auch im Hebr. und Lat. zusammenfließt, wie ja denn auch im πειρασμός das Uebel und das Böse uns zugleich drückt. — Es ist hier der Ort, noch einmal zurückzugehen auf die Meinung derjenigen, welche das εἰς in εἰσενέγκῃς urgiren. Manche haben nämlich hier das ἀπό urgirt, welches doch verschieden sei von ἐκ, so daß die Bitte aussage; „Führe uns nicht mitten in die Versuchung hinein, sondern erlöse uns davon, noch ehe wir hineintreten." Die Construction des ῥύεσθαι mit ἀπό zu urgiren, ist aber nichtig, da die Verba des Rettens und Befreiens promiscue mit dem bloßen Genitiv oder mit ἐκ oder ἀπό construirt werden, s. Matthiä Gr. Gr. §. 353. Anm.

Wir werden nunmehr auch die Frage über die Anzahl der

*) Im großen Kat. sagt er: „Im Griechischen lautet das Stücklein also: erlöse oder behüte uns vor dem Argen oder Boshaftigen. Und stehet eben als rede er vom Teufel, als wollte ers Alles auf einen Haufen fassen, daß die ganze Summa alles Gebets gehe wider diesen unsern Hauptfeind. Denn er ist der, so solches alles, was wir bitten, unter uns hindert, Gottes Namen oder Ehre, Gottes Reich oder Willen u. s. w. Darum schlagen wir solches endlich zusammen und sagen: Lieber Vater, hilf doch, daß wir des Unglückes alle los werden." Vgl. Luthers verschiedene Uebers. des ἐκ τοῦ πονηροῦ in C. 5, 37. oben S. 301.

Digitized by Google

Bitten entscheiden können. Augustin unter den Alten nimmt im Comm. de serm. in monte entschieden 7 Bitten an, indem er zwischen dem Satze mit ἀλλά und dem Vorhergehenden den Unterschied macht, daß die Bitte: Führe uns nicht in Versuchung, sich auf das Uebel in der Zukunft, erlöse uns u. s. w. auf das in der Gegenwart, und vergieb uns u. s. w. auf das in der Vergangenheit beziehe, wogegen er in der Predigt de oratione Domini meint, es könne auch unam sententiam bilden. Chrys. dagegen, an den sich die reformirte Kirche, die Arminianer und Socinianer anschließen, geben nur 6 Bitten zu, da ja das ἀλλά offenbar mit dem Vorhergegangenen Einen Satz bilde; auch manche Katholiken und Lutheraner lassen es unentschieden, ob die zwei Sätze als verschiedene Bitten anzusehen sind, so z. B. Maldonatus, Chemnitz, Bengel. Versteht man unter πονηρός den Teufel, so würde der Nachsatz allerdings positiv aussprechen, was der Vordersatz negativ aussprächе, und das Ganze wäre nur Eine Bitte. Gerade daraus ergiebt sich uns aber ein neuer Grund, warum wir unter πονηρός nicht den Teufel verstehen; es ist am angemessensten, in diesem kurzen Gebete möglichst wenig Tautologien zuzulassen (s. S. 389.); eine solche würde nun hier entstehen, indem der Nachsatz gar nichts Anderes als der Vordersatz aussagen würde. Verstehen wir aber unter dem τοῦ πονηροῦ das ganze Gebiet des Uebels und des Bösen, so ist dieser Satz umfassender als der vorhergehende, welches dann auch berechtigt, von sieben Bitten zu sprechen. Eine gewisse Aehnlichkeit mit 2 Tim. 4, 18. findet dann doch Statt. So wie dort der Apostel von der Befreiung aus seinem eben überstandenen πειρασμός in die Zukunft hinausblickt, wo er, von jedem neuen πειρασμός befreit, endlich in die vollendete βασιλεία gerettet und in ihr geborgen werden wird, so blickt auch hier der Beter auf die Zeit hinaus, wo dieses gegenwärtige Leben — nach Hiob 7, 1. im Ganzen genommen ein πειρατήριον — aufhören und damit auch alle πειρασμοί ein Ende nehmen werden. Ein solcher Blick in diese letzte Zukunft stimmt gänzlich mit dem christlichen Bewußtseyn der ersten christlichen Zeit überein, und bildet den würdigsten

Digitized by Google

Schluß von dem ganzen Gebete. Aug. ep. ad Probam c. 11.: cum dicimus: libera nos a malo, nos admonemus cogitare, nondum nos esse in eo bono, ubi nullum patiemur malum. Et hoc quidem ultimum, quod in dominica oratione positum est, tam late patet, ut homo Christianus in qualibet tribulatione constitutus in hoc gemitus edat, in hoc lacrymas fundat, hinc exordiatur, in hoc immoretur, ad hoc terminet orationem.

Der Epilog. Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία κτλ. Die Aechtheit dieser Worte ist aufs stärkste von der Kritik in Anspruch genommen worden. Wie die data dermalen vor uns liegen, können auch wir nicht anders, als uns gegen die Aechtheit derselben entscheiden und zwar inclusive des ἀμήν. Gingen wir bei Beantwortung dieser Frage nur von innern Gründen aus, so würde unser Urtheil allerdings anders ausfallen. Nichts kann verfehlter seyn, als wenn Wetstein schon daraus die Unächtheit dieses Epilogus erweisen will, daß durch denselben der 14te V., der doch zur Erklärung der fünften Bitte dienen soll, allzuweit von derselben getrennt werde, — als ob nicht doch die sechste und siebente Bitte trennend dazwischen träte, — und ferner daraus, daß, an die sechste Bitte angeknüpft, die Worte unpassend erschienen, auf die drei ersten zurückbezogen, tautologisch. Vielmehr drückt dieses Epiphonema aufs schönste den Hoffnungsgrund aus, auf welchen alle Bitten des Beters sich stützen, so daß wir ganz Calvins Meinung beitreten, welcher von der Clausel sagt: tam apte quadrat. Neque enim, fährt er fort, ideo solum addita est, ut corda nostra ad expetendam Dei gloriam accendat, et admoneat, quisnam esse debeat votorum nostrorum scopus, sed etiam ut doceat, preces nostras, quae hic nobis dictatae sunt, non alibi, quam in Deo solo fundatas esse, ne propriis meritis nitamur. Zwar kommt Bengel den lateinischen codd., welche die Worte weglassen, durch die tief aus dem christlichen Geiste geschöpfte Bemerkung zu Hülfe: celebramus eum (patrem coelestem) tali fere modo, quo peregrinantes et militantes contenti esse debemus. Ubi ad metam pervenerit universitas filiorum

Digitized by Google

Dei, mera fiet in coelo doxologia: venit regnum eius, facta est voluntas eius, remisit nobis peccata etc.; praesertim tempori illi, quo Dominus hanc formulam discipulis praescripsit, convenientior erat rogatio, quam hymnus. Iesus nondum erat glorificatus etc. Bei dieser Bemerkung ist aber übersehen, worauf es hier vorzüglich ankommt, daß man, wie schon Heumann richtig bemerkt, die Doxologie hier in ätiologischer Form hat. Sie ist nicht der Ausbruch des in einen Hymnus überwallenden Gefühls, vielmehr ist sie nur ein verstärktes ἀμήν, welches den Grund angiebt, auf den der Beter sein Vertrauen stützt. Nicht also innere Gründe sind es, welche uns irgend an ihrer Aechtheit zweifelhaft machen könnten — von dem einzigen abgesehen, daß die Ordnung der drei Prädicate βασιλεία, δύναμις und δόξα den zwei Triaden der Bitten besser entsprechen würden, wenn die δύναμις vor der βασιλεία stände — sondern nur äußere Gründe sind das Bestimmende.

Die kritischen Gründe für die Unächtheit finden sich bei Bengel Appar. crit. p. 459., Jak. Breitinger Museum Helvet. XI, 370. XVI, 591. XVIII, 719., Wetstein und in Griesbachs comment. crit. S. 68 ff. entwickelt, aus welchen letzteren beiden sie Mor. Rödiger im dritten Appendix zu seiner Ausg. der Griesb. Synopsis mit einigen Bemerkungen vermehrt zusammengestellt hat. Wir beschränken uns hier auf Darlegung der Hauptresultate: 1) Zwar nur wenige, aber die vorzüglichsten griechischen codd., wie cod. Vat. und Cantab., lassen sie aus; cod. Alex. ist gerade hier lückenhaft. Die meisten dieser codd. gehören zu den occidentalischen; daß in diesen die Worte fehlten, wird durch die lat. Uebersetzung und durch die ältesten lat. Väter bestätigt. Weder Tertullian, noch Cyprian, noch Hieronymus (dieser behält das Amen bei), noch Augustin haben die Doxologie gelesen. Tertullian nennt ausdrücklich die sechste Bitte die clausula des Gebetes. 2) Auch die alexandrinischen codd. haben die Worte nicht gehabt, sie fehlen bei Origenes und in der koptischen Uebersetzung. 3) Auch in anderen Autoritäten fehlen sie, in der arabischen Uebers. der

Digitized by Google

ed. Rom. der vier Ev. von 1591., woraus sie die Par. und Lond. Polygl. entlehnt hat, und in der aus drei persischen codd. 1652. von Wheloc edirten pers. Uebers., bei Kyrillus Hieros., Gregor Nyss., Maximus und Cäsarius. Euthymius *) klagt die Bogomilen an, weil sie das von den Vätern der Kirche hinzugesetzte ἐπιφώνημα des Gebetes des Herrn verwerfen: τὸ παρὰ τῶν θείων φωστήρων καὶ τῆς ἐκκλησίας καθηγητῶν προστεθὲν ἀκροτελεύτιον ἐπιφώνημα — τὸ ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δόξα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐδὲ ἀκοῦσαι ἀνέχονται. 4) Da allmählig die Gewohnheit einriß, die unvollständigeren Relationen der Aussprüche Christi durch die vollständigeren zu ergänzen, so wurde auch dem Texte des V. U. bei Lucas, das, was Matth. mehr hat, beigeschrieben. Nichts desto weniger fehlt in demselben gerade in allen codd. die Doxologie. **) 5) Es läßt sich nun überdies begreiflich machen, wie der Zusatz entstehen konnte. Schon bei den Juden waren Responsorien gebräuchlich. Beim öffentlichen Vorsprechen der Gebete sagte das Volk entweder ein Amen, oder eine Doxologie, die derjenigen ähnlich ist, welche wir 1 Chron. 29, 11. finden. Diese Gewohnheit der Antiphonien ging in die christliche Kirche über, und merkwürdigerweise läßt sich selbst die

*) Dr. Paulus hat im exeg. Handb. II. 661. aus Versehen den Euthalius statt des Euthymius genannt. Jene St. des Euthym. findet sich allerdings nicht in seinem Comm., sondern in den von Jak. Toll herausgegebenen Fragmenten seiner Panoplia. Im Commentar erklärt er die Formel ohne alle kritische Bemerkung, wie Chrys., und auch ohne den Zusatz: τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Es wird dadurch wahrscheinlich, daß die Bogomilen, denen es überall um das reine Bibelwort zu thun war, nur diese letzteren Worte verwarfen, und daß ἀκροτελεύτιον ἐπιφώνημα bei Euth. sich auch nur hierauf bezieht — wo nicht, so müßte man, was unwahrscheinlich ist, annehmen, die Bogomilen hätten einen von dem byzantinischen verschiedenen Text des N. T. unter sich erhalten.

**) Nitzsch in der angef. Abhandlung in den Studien und Kriken III. 4. S. 358. will dieses als den stärksten Grund für die Unächtheit betrachtet wissen.

Digitized by Google

allmählige Ausbildung derselben darthun. In einer Stelle der constitt. apostt. l. VII. c. 24. findet sich das V. U. mit der kürzern Doxologie ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν, während an einer andern St. l. III. c. 18. sich die vollständige Formel findet. So hat die sahidische oder oberägyptische Uebersetzung die abgekürzte Formel: ἡ δύναμις καὶ τὸ κράτος gelesen, s. Cramers Beiträge zur Beförderung u. s. w. Th. III. S. 60. Eine noch größere Erweiterung erfuhr die Doxologie seit dem fünften Jahrhundert, wo die in den liturgischen Formeln immer gewöhnlicher werdende Beziehung auf die Dreieinigkeit vorkommt. So hat cod. 157. u. 225. bei Griesb. hinter δόξα den Zusatz τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, und eben hierauf scheint Lucians Philopatris c. 27. anzuspielen, wo es heißt: τὴν εὐχὴν ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἀρξάμενος, καὶ τὴν πολυώνυμον ᾠδὴν εἰς τέλος ἐπιθείς. Schon die ed. Complut. und nachher Erasmus, Beza*) sprechen daher die Vermuthung aus, daß die Formel aus dem liturgischen Gebrauche in den Text des N. T. übergegangen sei. So wurde in den ave Maria dem benedicta tu in mulieribus das quia peperisti servatorem animarum nostrarum hinzugesetzt, so wird von unsern Geistlichen der mosaische Segen mannichfach erweitert, und so fügte man in der kathol. Kirche häufig im V. U. selbst an das libera nos a malo noch per Iesum Christum dominum nostrum. Für nicht authentisch sind, außer von den schon S. 445. Genannten, auch von folgenden Aelteren die Worte angesehen worden: Zwingli (nicht Calvin), Oekolamp., Pellican, Bucer, Melanchth., Camerar., Drusius, Sculteius, Walton, Grotius, Mill, Grabe, M. Pfaff, woran sich dann fast alle Neueren anschließen. Auch hat Luther im großen und im kleinen Katech. die Doxologie übergangen.**)

*) Der sonst in seinen Anführungen so genaue Beza giebt an, daß Chrys. die clausula nicht erklärt habe, er hat sie aber eben so genau wie den ganzen Text erklärt.

**) Es ist wohl ein Nachklang der Vulg. und ein Ueberrest aus der päpstlichen Zeit gewesen, daß gerade beim heil. Abendmahl das

Digitized by Google

Unter den Vertheidigern der Aechtheit der Formel ist Wolf, Olearius, Witsius, Heumann zu nennen, S. J. Baumgarten de auth. doxol. Halae 1753., Heinr. Benzenberg in den Symbolae Duisb. 1784. T. II. P. 1, p. 97., Matthäi in d. Anm. zu s. N. T., Weber in d. ang. Diss. Was indessen diese Vertheidiger zu ihren Gunsten vorbringen, kann mit den angegebenen Gegenständen nicht in Vergleich kommen. Am genauesten läßt sich Benzenberg auf die Sache ein; seine zum Theil sehr gewaltsamen Ausflüchte haben aber schon in dem Herausgeber der Symb., in dem gelehrten P. Berg, einen Opponenten gefunden. Der wichtigste Zeuge zu Gunsten der Aechtheit ist ohne Zweifel die Peschito. Die drei syr. Uebers., nämlich die Peschito, die Philoxen. und Hieros., haben die Doxologie. Die letzteren beiden, als einer spätern Zeit angehörig, *) können hier nicht in Betracht kommen; was aber die Autorität der Peschito betrifft, so ist diese doch auch nicht über den Verdacht einiger Interpolationen oder Zusätze aus den Lectionarien erhaben. Die Stellen derselben, aus denen dies hervorgeht, hat Griesbach in den meletemata de vetustis textus N. T. recensionibus p. LI. gesammelt. Die äthiop., armen. und goth. Uebers., so wie der Arabs Erp. und der Perser in der Lond. Polygl., sind nicht vor dem vierten Jahrh. entstanden und haben daher keine Beweiskraft. Matthäi will, daß Origenes zuerst die Depravation des Textes eingeführt habe — für welche Annahme es aber gänzlich an plausibeln Gründen gebricht — und die Autorität der Vulg. glaubt er durch 1 Joh. 5, 7. zu vernichten. So wie nämlich dort aus dogmatischen Gründen von den Lateinern der Zusatz gemacht worden, ebenso sei er hier aus

---

Vaterunser in der protest. Kirche in den meisten Kirchen ohne Doxologie gebetet wurde. Indeß war dies keineswegs durchgängig der Fall, s. darüber Brem. und Verdische Bibliothek II. 530. IV. 1026.

*) Zwar läßt sich das Alter der Hieros. nicht bestimmen, indeß steht wenigstens fest, daß sie jünger als die Peschito ist, da sie Interpolationen aus der Peschito hat, Eichhorn Bibl. II. 510.

Digitized by Google

aus liturgischen Gründen proprio Marte aus dem griechischen Texte ausgestoßen worden (Nov. Test. graece T. I. p. 23. II. p. 297.). Wogegen Bengel die günstige Meinung, welche er für die lat. Ueberf., schon um seine Lieblingsstelle 1 Joh. 5, 7. desto kräftiger zu rechtfertigen, hegte, nicht wenig durch unsere St. bestätigt fand. Wenn indeß auch Matthäi die Autorität der Vulg. entfernt hätte, so ist sie doch gar nicht die einzige Stütze der Weglassung. Noch willkürlicher geht Benzenberg zu Werke, der den Verdacht erregen will, daß alle Kirchenväter, bei denen die Worte fehlen, durch die Pariser Editoren nach der Vulg. corrumpirt worden seien!

Müssen wir nun gleich diese ätiologische Doxologie nach den angegebenen Gründen aus dem Texte verweisen, so wird sie doch im kirchlichen Gebrauche ihre unbestrittene Stelle behalten. Sobald wir uns nämlich, wie dies oben gezeigt ist, nur nicht ängstlich an die bestimmten Worte des Gebetes, wie an eine magische Formel zu binden haben, so ist auch die Erweiterung derselben gestattet. Daß aber die Erweiterung, wie sie hier in der Doxologie vor uns liegt, durchaus im Geiste des Herrn geschehen sei, wird man auf keine Weise in Zweifel ziehen können.

V. 14. 15. Nach denen, welche die Aussprüche der Bergpredigt vereinzeln, soll auch dieser Ausspruch ursprünglich in einem anderen Zusammenhange gestanden haben, und nur wegen der Verwandtschaft mit der fünften Bitte hier angeschlossen worden seyn. Schon Calvin stellt als Parallele neben unsern Ausspruch den Marc. 11, 25. Behauptet man aber, daß der Ausspruch hier in keinem guten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden stehe, so wird man das doch noch viel eher dort bei Markus sagen können. Warum soll aber nicht der Erlöser bei verschiedenen Gelegenheiten, in verschiedenen Verbindungen und auch vor verschiedenen Zuhörern die große Wahrheit ausgesprochen haben, die er hier ausspricht? — findet sie sich ja doch bei Matth. C. 18, 35. wieder. Wie dieses Wort des Erlösers anzusehen sei, darüber vergl. die Anmerk. zur fünften Bitte.

Der fleischliche Sinn, welcher sich niemals zur Auffassung

Digitized by Google

des Organismus einer Lehre aufschwingen kann, ist auch hier bei dem vereinzelten Ausspruche stehen geblieben und hat in todter Buchstäblichkeit die hier angegebene Bedingung der Sündenvergebung als die einzige angesehen. Es ist natürlich, daß bei einer solchen Behandlung der Schrift dieselbe von Widersprüchen wimmelt. *) Aug. de civit. Dei l. XXI. c. 22. erwähnt, daß eben solche fleischliche Bibelerklärer aus Matth. 25, 34. 35. ableiteten, daß das Almosengeben die einzige Bedingung zur Seligkeit sei. Diese wußten dann aber wenigstens die hier gestellte Bedingung geschickt zu vereinigen, indem ja nämlich die Sündenvergebung gegen den Nächsten „ein geistiges Almosen" sei.

c) Warnung vor heuchlerischer Ausübung des Fastens V. 16 — 18.

V. 16 — 18. Ueber die Werthschätzung des Fastens bei den Juden als gutes Werk s. oben S. 346. Auch hier zeigt der Erlöser, daß ein gutes Werk nur das sei, welches um Gottes Willen geschehe. Weil aber bei dem Fasten gerade dann offenbar wird, daß es nur um Gottes willen geschehe, wenn das menschliche Auge von der Ausübung desselben nichts gewahrt, so empfiehlt der Erlöser ein solches Fasten, bei welchem Niemand auf das Innere schließen kann. Dieser Zusammenhang zeigt, daß eine allegorische Ausdeutung, wie sie Hilarius und einige Andere, die Hieronymus erwähnt, vortragen, ganz unzulässig ist, welche nämlich das Salben des

*) Es erscheint unbegreiflich, wenn man in Dr. Wegscheiders Institutiones §. 137. liest: Obzwar aus den Bibelstellen hervorgehe, daß die Bibel würklich eine Sündenvergebung um des Todes Christi willen lehre, „haud tamen praetermittendum est, in iisdem libris alias quasdam hac de re formulas deprehendi ab illa supra proposita plane abhorrentes, vel ei repugnantes. Sic gratiam Dei remissionemque peccatorum Matth. 6, 12. 14. animo placabili precibusque obtineri edocemur" etc. Solcher Widersprüche ist freilich die Schrift über und über voll, ebenso wie die liebe Natur.

Digitized by Google

Hauptes und das Waschen des Antlitzes auf die Entfernung der Sünde deuten, wodurch allein das Fasten Gott angenehm werde. Dagegen wird der Ausspruch im asketischen Gebrauche κατὰ διάνοιαν richtig angewendet, wenn darauf die Anweisung für den Christen gegründet wird, den Seelenschmerz nicht nach Außen hin für Andere auffallend oder drückend werden zu lassen. — Der Gebrauch, auf den hier Rücksicht genommen wird, ist nicht der der gesetzlichen öffentlichen Fast- und Bußtage, deren die Juden nach dem Exil fünf hatten, sondern der des Privat-Fastens, welches der strenge Jude wöchentlich zweimal, am Donnerstage und am Sonnabende (die ersten Christen Mittwochs und Freitags) auszuüben pflegte Luc. 18, 12. Das Fasten ist bei den Hebräern eine von den äußern Handlungen, welche die Trauer und innere Demüthigung darstellen, daher auch עִנָּה נֶפֶשׁ; gewöhnlich erscheint es in Verbindung mit anderen Zeichen der Demüthigung, mit der Enthaltung von Wasser und von Salböl, mit Bestreuung von Asche u. a. Jes. 61, 3. Dan. 10, 3. 2 Sam. 12, 20. Die Heuchler, von denen hier die Rede ist, bedienten sich, wie der Zusammenhang zeigt, dieser anderen Arten der Demüthigung besonders, um die Aufmerksamkeit auf ihr Fasten hinzuleiten, da dieselben auffälliger waren, als bloß die durch das Fasten etwa hervorgebrachte Blässe, an welche Chrys. hier denkt. Christus nun verlangt im Gegentheil bei innerer Demüthigung äußerliche Zeichen der Freude; dieses werde ein sicheres Zeichen seyn, daß das Fasten nur im Hinblick auf Gott geschehe. *) Σκυθρωπός von σκύζομαι finster, trüb seyn. Basilius de ieiunio I. vertauscht es treffend mit στυγνάζων, Luther recht gut:

*) Ein sehr ähnlicher Heuchelschein findet sich bei den Sophisten der römischen Kaiserzeit, worüber viele Schriftsteller dieses Zeitalters klagen und spotten, besonders Lukian, welcher das spöttische φιλοσόφου τὸ χρῶμα ἔχειν gebraucht. Seneca ep. 5.: asperum cultum et intonsum caput, et negligentiorem barbam .... et quidquid aliud ambitionem perversa via sequitur, evita, vergl. Corn. Adami observ. theol.-philol. Gron. 1710. p. 114.

Digitized by Google

sauer sehen. Zur Erläuterung von ἀφανίζειν an dieser St. ist viel geschrieben worden; s. Casaubonus, Elsner, Kypke, Lösner, besonders Clericus zu d. St.; ferner Abresch animadv. ad Aesch. T. II. p. 539. und Valckenaer zu Eurip. Phoen. p. 132. Der Gebrauch des Verbi an dieser Stelle entspricht dem Gebrauch der Adjectiven δύσμορφος, ἄμορφος, δυσειδής, ἀειδής, δυσπρόσωπος, ἀπρόσωπος, vergl. das homerische χρόα καλὸν ἐναίρειν, Odyss. I. V. 260, das Etym. M.: ἀφανίσαι, οἱ πάλαι οὐχὶ τὸ μολῦναι ὡς νῦν, ἀλλὰ τὸ τελέως ἀφανῆ ποιῆσαι. Verwandt sind die Formeln: συμπίπτει, ὑποπίπτει πρόσωπον, concidit facies, bei Ovid: perit facies neglecta, vergl. im Deutschen: aufgeräumt aussehen. Das Wort bezeichnet also hier zunächst das Unscheinbarmachen des Antlitzes durch Enthaltung von Waschen und Salben, damit dann aber auch zugleich, was ja durch jenes eben ausgedrückt wurde, das σκυθρωπὸν ποιεῖν. *) Φαίνω steht hier nicht, wie Vater will, im passiv. Sinne, so daß der Dativ als Ablativ aufzufassen wäre, sondern es ist, wie oben V. 5., intrans. und nicht mit dem Infinitiv, sondern mit dem Partic. verbunden, weil sie nicht scheinen wollen, was sie nicht sind (ut videantur ieiunare), sondern weil sie erscheinen wollen als das, was sie sind (ut appareant ieiunare).

V. 19—24. Die Richtung des innern Menschen muß so sehr auf Gott hingehen, daß alles Andere ihm absolut untergeordnet wird.

V. 19. 20. Hier bricht nun der Zusammenhang auf eine auffallende Weise ab, während Luc. 12, 33. 34., wo sich

*) Die Vulg. hat hier, wie auch nachher V. 20., das Verb. exterminare, welches in der Latinität jener Zeit viel vorkam, s. Thilo cod. apocryph. p. 728., Cotelerius patres apostt. T. II, 160. Hieron. setzt demoliunt an die Stelle, besser Valla: extenuant et deformant. Luther hat hier verstellen d. h. das gewöhnliche Aussehen mit einem andern vertauschen = sauer aussehen Jer. 3, 12.; ver kommt sonst bei Luther in Compositionen vor, wo wir zer-, er-, be-, gebrauchen, vergl. in s. Uebers. verstören, verstarrt, verstürzt.

Digitized by Google

verwandte Aussprüche in der Rede Christi an seine Jünger finden, diese in einem befriedigenderen Zusammenhange vorkommen. Daß in verschiedenen Zeiten der Erlöser ganz Aehnliches wiederholt habe, läßt sich gerade hier nicht annehmen, da der größte Theil der Rede Christi in unserm Cap. bis V. 34. sich dort in veränderter Folge wiederum zusammenfindet, so daß nichts anders übrig bleibt, als anzunehmen, daß entweder Matthäus das zu einer andern Zeit Gesprochene hier eingeschaltet habe, oder daß dem Lukas dieses Stück der Bergpredigt in einem Zusammenhange, in den es ursprünglich nicht gehörte, überliefert wurde, oder auch, daß er selbst das einzeln überkommene Stück in die Verbindung setzte, in der wir es dort finden; wir haben uns oben S. 15. für das Letztere entschieden. Es kann seyn, daß Matth. Manches übergangen hat, was den Uebergang von C. 6, 1 — 18. zu 19 — 34. vermittelte. Sollte dies jedoch nicht der Fall seyn, so würde man sich den Uebergang etwa so denken müssen: der erste Theil dieses Cap. ermahnte, den unsichtbaren Gott zum einzigen Motive bei der Ausübung unserer Frömmigkeit zu machen, der zweite Theil ermahnt, überhaupt nur in Bezug auf ihn und sein Reich zu leben. Auf eine eigene Weise sucht Hilarius den Uebergang zu ermitteln; nach ihm sind die Schätze, nach denen wir nicht trachten sollen, das Menschenlob, und die, nach denen wir trachten sollen, die Ehre beim himmlischen Vater. Das Falsche dieser übrigens nicht hinreichenden Verbindung ergiebt sich aus der nähern Beschreibung der Schätze als solcher, welche von Motten, Fraß und Räubern vernichtet werden können.

Der Schatz im Himmel ist dasjenige, was in dem festen Glauben an eine unsichtbare Welt (Hebr. 11, 1. 27.) auf Erden Preis gegeben wird; dieses geht nicht verloren, es wird gleichsam niedergelegt und gesammelt im Himmel Matth. 19, 21. Luc. 12, 33. Dieses Auflegen des Schatzes im Himmel fällt dann mit dem erworbenen Wohlgefallen Gottes zusammen, aus welchem uns dereinst die Vergeltung zufließt und durch dieselbe das früher im Glauben Eingesetzte mit Zins wieder zurückkommt, daher πλουτεῖν εἰς θεόν Luc. 12, 21.

Digitized by Google

1 Tim. 6, 18. 19., es ist dem Sinne nach: „an göttlichem Wohlgefallen reich seyn.“ Sir. 3, 4. 29, 11. Daß hiermit nicht jedes Aufsammeln von Reichthümern verboten sei, hat besonders dem J. D. Michaelis am Herzen gelegen, zu zeigen. Man kann auf die Schriftstelle 2 Kor. 12, 14. verweisen, und nach der analogia fidei entscheiden: wo das Sammeln irdischer Güter das Sammeln himmlischer Güter nicht fördert, sondern hindert, ist es verwerflich; es läßt sich aber auch denken, daß durch eine weise Haushaltung mit dem Anvertrauten das Sammeln himmlischer Schätze befördert werde, denn auch hier gilt: wer mehr Pfunde empfangen hat, kann reicheren Zins erwerben. Matth. 25, 20. 22.*)

Es fragt sich, ob βρῶσις in dieser Verbindung die allgemeine Bedeutung Fraß, Zernagung habe und dann vielleicht nur in Gedanken bezogen werde auf eine species der Zernagung, oder ob es eine speciellere Bed. erhalten habe, nämlich entweder Rost oder Getraidewurm. Die Erklärung durch Rost ist sehr verbreitet, in der Vulg., in der kopt. Uebers. und bei Ulphilas, so auch bei Erasm., Luther, Grotius, Bengel, Meyer, und in den Wörterb. bei Schleusn., Bretschn.; dafür könnte man Folgendes geltend machen: Jakobus, welcher auch sonst Anspielungen auf die Bergpredigt hat, wie wir S. 304. sahen, spielt C. 5, 2. 3. auf unsere Stelle an, wo zuerst die ἱμάτια σητόβρωτα erwähnt

*) Der Verf. der dem Basilius zugeschriebenen Schrift de baptismo l. I. c. 1. u. l. II. c. 2. stellt den richtigen hermeneutischen Grundsatz auf, daß die allgemeineren Aussprüche der Schrift durch die specielleren näher bestimmt und ausgelegt werden müssen, macht aber davon im vorliegenden Falle die unrichtige Anwendung, daß aus Luc. 12, 33. sich ergebe, das Almosengeben sei das Mittel, wodurch allein die himmlischen Schätze erworben werden. Gerade durch die Hinzunahme anderer Stellen wird man zeigen können, daß die Almosen nicht das alleinige Mittel sind. Hat Christus den Ausspruch wörtlich so gethan, wie wir ihn bei Matthäus lesen, so ist das Schätze im Himmel Sammeln viel allgemeiner, und erstreckt sich auf jedweden Einsatz des Vergänglichen für das Unvergängliche.

Digitized by Google

werden, und dann der Rost, welcher Gold und Silber verzehrt; auch werden ja, wie bekannt, bei den Classikern Motten und Rost so häufig neben einander erwähnt, wo von schneller Vergänglichkeit die Rede ist, und endlich könnte man noch sagen, daß vielleicht die hebr. Sprache zur Bezeichnung von Rost kein anderes Wort besaß, als dies allgemeinere, welches der Uebersetzer durch βρῶσις wiedergiebt, wie im Syr. das Wort ܐܟܠܐ dafür gebraucht wird, welches eigentlich corruptio bedeutet. *) Um aber bei diesem letzten Grunde anzufangen, so hat wenigstens die rabbinische Sprache ein gangbares Wort für Rost חֲלוּדָה, und was Jakobus betrifft, so kann bei ihm die allgemeinere Bedeutung von βρῶσις in dem ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπε ausgedrückt seyn, oder, was mehr für sich hat, er hat aller Wahrscheinlichkeit nach in dem σητόβρωτα die Rückbeziehung auf σής und βρῶσις vereint. Wir können daher die specielle Bed. Rost nur dann zugeben, wenn sich sichere Belege aus dem Hellenismus dafür finden. Im Gegentheil findet sich aber wenigstens τὰ βρώματα bei Baruch 6, 11. neben ἰός in der allgemeinen Bed. — In der Bed. Kornwurm oder überhaupt ein Thier, welches Getraide verzehrt, scheint schon Theophyl. das Wort genommen zu haben, wenn er sagt: σὴς μὲν καὶ βρῶσις ἀφανίζει· βρώματα καὶ ἱμάτια, κλέπτει δὲ χρυσίον καὶ ἀργύριον, ja selbst das, was Chrys. sagt, ließe sich so auffassen, als habe er unter βρῶσις eine Thierart verstanden. Insbesondere ist diese Erklärung von Clericus vertheidigt worden und neuerlich von Kuinöl, der aber seine älteren Vorgänger nicht zu kennen scheint. Alsdann ergäbe sich eine bestimmte Specialisirung der Art der Schätze: 1) Kleider,

*) An unserer Stelle hat der Syrer ܐܟܠ. Wenn Michaelis, nach Castellus, dafür tinea, aerugo neben einander setzt, so ist dies äußerst ungenau, denn beide Bedeutungen zugleich wird das Wort doch nicht haben; der Syrer hat vielmehr nur die Bed. erosio ausdrücken wollen, wie auch der Araber, welcher أكل hat, welches mit Kesre unter dem Elif der Fraß, insbes. bei Avicenna der Beinfraß heißt, mit dreifachem Fatha aber auch die Verzehrer heißen könnte.

Digitized by Google

welche die Motte verzehrt Hiob 13, 28. Jes. 50, 9. 51, 8., welche im Alterthum und auch jetzt noch im Orient einen Theil des Reichthums ausmachen Esra 2, 69. Neh. 7, 70. Hiob 27, 16. Jak. 5, 2. 2) Getraide, welches der Kornwurm verzehrt Luc. 12. 3) Gold und Silber, welches die Diebe stehlen. *) Gerade diese bestimmte Specialisirung hat indeß etwas Prosaisches und stimmt zum sprüchwörtlichen Charakter des Ausspruchs nicht recht; außerdem ist aber auch jene Bed. von βρῶσις nicht gerechtfertigt. Michaelis hatte sie in seinen Anmerkungen für Gelehrte rechtfertigen wollen, wozu es aber nicht kam. Kuinöl stützt sich auf Mal. 3, 11., wo die LXX. אֹכֶל mit βρῶσις übersetzt haben. Daraus wird indeß eben so wenig bewiesen werden können, daß βρῶσις geradezu den Kornwurm bezeichne, als aus dem βρωτήρ, welches Aquila Jes. 50, 9. für Motte gesetzt hat, daß βρωτήρ die Motte heiße. Die LXX. haben übersetzt, als ob אֹכֶל stünde, wie sie dieses auch Jes. 55, 10. thun, wo sie לֶחֶם לָאֹכֵל übersetzen ἀρτὸν εἰς βρῶσιν. Clericus kommt jener Erklärung durch Vergleichung mit חָסִיל zu Hülfe, eigentlich der Fresser, nachher die Heuschrecke. **) Was kann indeß durch diese Vergleichung gewonnen werden? Dies Wort zeigt doch nur, daß Heuschrecken im Hebr., namentlich in der Poesie, Fresser genannt worden sind, und daß βρωτήρ im Griech. des N. T.'s allenfalls Heuschrecke heißen könnte. — Von diesen speciellen Bedeutungen müssen wir daher abgehen. Wir können aber auch nicht mit Casaubonus, Drusius, Homberg ein Hendiadyoin annehmen = σὴς βρώσκουσα, schon deshalb nicht, weil hier nicht καί steht, sondern οὔτε — οὔτε. Der auct. op. imp. und Ludw. de Dieu verstehen

*) So werden in einem Fragment von Menander als drei innerliche Verwüster der Dinge neben einander gestellt: οἷον ὁ μὲν ἰὸς, ἂν σκοπῇς, τὸ σιδήριον τὸ δ' ἱμάτιον οἱ σῆτες, ὁ δὲ θρὶψ τὸ ξύλον, Menandri reliquiae ed. Meineke p. 198.

**) Auch die Münstersche hebr. Uebers. des Matth. hat חָסִיל, die der Londoner Ges. zur Verbreit. des Christenth. unter den Juden hat דֶּאֹכֶל, die der Bibelges. hat חֶחְלָאָה (soll wohl חֶלְדָּה heißen), nach der Engl., wo moth and rost.

Digitized by Google

βρῶσις auch mit specieller Beziehung aufs Getraide von der allmäligen Consumtion durch Menschen. Dies geht aber auch nicht an, denn es ist hier von aufbewahrten Schätzen die Rede, welche, wie der Calembourg der griech. Etymologen sagt, θησαυροί heißen, ὅτι τίθενται εἰς αὔριον Luc. 12, 19. Es wird daher wohl am richtigsten seyn, βρῶσις auf jede Art der innern Verzehrung und Vernichtung zu beziehen, sei es durch Würmer oder Fäulniß, oder auf andere Weise, wie im Deutschen Fraß gebraucht wird. So steht τὰ βρώματα neben ἰός bei Baruch 6, 11. So haben das Wort Basilius *) und Euthym. genommen; auch die Itala, welcher Augustin und der auct. op. imp. folgen, hat comestura gebraucht. Schon Beza vertauschte das aerugo der Vulg. mit erosio.

Διορύσσειν, was hier von den Dieben gebraucht wird, kommt im Griech. auch ohne οἰκίας ebenso vor, wie unser einbrechen, daneben τοιχωρυχεῖν und ἐκτοιχωρυχεῖν; vergl. Hiob 24, 16.

V. 21. Warum keine Schätze auf Erden gesammelt werden sollen, sprachen zunächst schon die Zusätze in V. 19. u. 20. aus, weil sie nämlich vergänglich sind. V. 21. knüpft einen neuen Grund daran, und zwar mit besonderer Tiefe. Luc. 12, 33. hat diese gehaltvollen Worte ganz vereinzelt; bei Matth. entsteht durch die Stellung derselben die schönste und tiefsinnigste Ideenverbindung, ein trefflicher Uebergang zu V. 22—24.; vgl. oben S. 15. Das, worauf unser Streben vorzugsweise gerichtet ist, nimmt unser ganzes Gemüth in Anspruch; ist der Gegenstand unserer Liebe hienieden, so richtet sich das ganze Gemüth, insbes. auch die erkennende Thätigkeit — von welcher V. 22. 23. besonders spricht — auf das, was hienieden ist. Καρδία ist zwar umfassender als νοῦς; da es aber den νοῦς

*) Hom. in Luc. 12, 18. Opp. T. III. p. 49. sagt er: τὰ ἐκεῖ (ἐν οὐρανῷ) ἀποτιθέμενα οὐ σῆτες καταβόσκονται, οὐ σὴπεδὼν ἐπινέμεται, οὐ λησταὶ διακλέπτουσι. An einer andern St., wo er den Ausspruch anführt, in der Hom. XXI. c. 8., übergeht er βρῶσις ganz, wie auch Chrys. an einigen St.

Digitized by Google

mit einbegreift, so hat Justinus M., welcher apol. I, c. 15. in der Anführung unserer Stelle νοῦς setzt, den Sinn nicht verändert.

V. 22. 23. Wie Kuinöl und schon Calvin glauben konnten, daß dieser Ausspruch mit dem Vorhergehenden nicht zusammenhange, ist kaum begreiflich. Daß Luc. 11, 34—36. den ursprünglichen Zusammenhang, in dem er ausgesprochen, angebe, wird doch niemand leicht annehmen können, da sowohl dieser Ausspruch, als V. 33. daselbst nur mit Schwierigkeit mit dem Vorhergehenden in eine Ideenverbindung gesetzt werden kann. Hier bei Matth. liegt der Zusammenhang am Tage. Die Richtung auf irdisches Gut macht, daß das Gemüth nur mit dem Irdischen sich beschäftigt. Ist aber das Auge des Gemüths irdisch, wie wird der ganze Mensch und all sein Treiben, welches doch durch jenes Auge erst Licht erhalten sollte, sich in Finsterniß befinden!

Das Gleichniß geht bis zu den Worten εἰ οὖν in V. 23.; erst dort beginnt das Gebiet der Anwendung. Der Sinn des Auges ist der der schärfsten Wahrnehmung; er wird daher noch häufiger als der des Gehörs auf das geistige Wahrnehmen übertragen, z. B. Aristoteles topic. I, 14.: ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ, s. viele andere Beispiele bei Grotius u. Wetstein.*) Ferner ist das Licht als Bezeichnung des Mediums der sinnlichen Wahrnehmung Bezeichnung des sinnlichen Auges, τὰ φάεα bei Homer, lumina im Lat., und dann übergetragen auf das Geistige des geistigen Wahrnehmens. Τὸ φῶς τὸ ἐν σοί ist demnach so viel als ὁ ὀφθαλμὸς ὁ ἐν σοί, und da der Erlöser hier nicht zu Christen insbesondere spricht, sondern eben wie Matth. 13, 12. das allgemeine Gesetz angiebt, nach welchem ein Wachsthum des Lichtes und des Lebens beim

*) Vergl. die schöne Stelle bei Isidorus Pelus. l. II. ep. 112., wo er das Auge am obersten und edelsten Theile befindlich mit der Sonne in der Himmelshöhe vergleicht, wie wiederum andererseits die Dichter die Sonne das Weltauge nennen, Ovid. Metam. IV. v. 226. In der h. Schrift ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας Eph. 1, 18. Offenb. 3, 18. Marc. 8, 18. Ps. 119, 18.

Digitized by Google

Menschen Statt findet, so läßt sich dieser Ausspruch benutzen, um daraus zu erweisen, daß nach der Lehre Christi in jedwedem Menschen ein Grad der Einsicht in das Wahre vorhanden sei, und mehr als aus vielen anderen fälschlich angeführten Stellen hätten die Theologen aus dieser erweisen können, daß Christus keine totale Depravation der Menschennatur lehrt. Calvin: lumen vocat Christus rationem, quantulacunque in hominibus reliqua manet post lapsum Adae. Es heißt nun von dem äußeren Auge, daß es der Lichtquell sei, der den ganzen Leib licht mache. Vermöge der gliedlichen Verbindung nämlich des menschlichen Körpers braucht kein Glied ein eigenes Auge, sondern hat an dem Lichte Theil, dessen Organ das eine Auge ist, 1 Kor. 12, 14—18.*) Damit jedoch das Auge diesen Dienst leiste, darf es nicht πονηρός seyn. Vom äußeren Auge gebraucht, kann πονηρός hier nichts anderes bedeuten, als krank, wie auch das Hebr. רַע, so auch bei den Griechen πονηρῶς ἔχειν, κακῶς ἔχειν das Gegentheil von ὑγιαίνειν; danach muß sich nun auch die Bed. von ἁπλοῦς bestimmen. In der Bed. gesund findet sich dieses nicht, man könnte daher meinen, es sei in seiner eigentlichen Bed. zu nehmen, wie Elsner, Olsh.: „ein Auge, das nicht doppelt sieht;“ die Doppelsichtigkeit ist Krankheit, und dies ließe sich dann recht schön mit Quesnel so auslegen: „welches nur Ein Object der Liebe kennt, Gott.“ Allein man muß doch davon ausgehen, welches hebräische Wort dafür gebraucht worden sei. Nun findet sich bei Aquilas und in den LXX. ἁπλοῦς als die Uebersetzung von תָּם, יָשָׁר = ὁλόκληρος, dies aber ist, wie integer, mit gesund sinnverwandt, so erklärt Theoph. ἁπλοῦς und πονηρός durch ὑγιής und νοσώδης. Sollte nun

*) Noch piquanter wäre der Gedanke daher ausgedrückt, wenn es hieße: ὅλον τὸ σῶμά σου ὀφθαλμὸς ἔσται. Maldon.: erit veluti oculatum, nam oculus perexiguus orbiculus ita toti corpori necessarium lumen praebet, ut, cum oculus purus est, totum omnino corpus oculus esse videatur. — „Wenn der Feldherr gefangen ist, sagt Chrys. mit Bezug auf diese Stelle, welche Hoffnung ist für den Untergebenen?“ —

Digitized by Google

die Anwendung in genauer Beziehung auf V. 21. gemacht seyn, so würde man hier nicht τὸ φῶς τὸ ἐν σοί, sondern ἡ καρδία erwarten, wodurch dann aber freilich die genauere Beziehung auf das Gleichniß aufgehoben würde, indem die καρδία im Ganzen oder auch als der Sitz der Neigung gedacht, nicht ὀφθαλμός genannt wird. Allein eben wenn καρδία das Gemüth überhaupt bezeichnet, so begreift es ja dies φῶς insbesondere, die erkennende Thätigkeit, mit in sich, und es ist auch in Bezug auf diese wahr: wo der Gegenstand unserer Liebe ist, dahin richtet sich unser Erkennen und eben dem Objecte legt es den Werth des höchsten Gutes bei. Demnach besteht die Gesundheit des inneren Auges darin, daß es unumnebelt das wahre höchste Gut erkennt. Ob dies geschehe, dies selbst hängt wieder davon ab, wie V. 21. sagt, ob wir praktisch darauf gerichtet sind, unser höchstes Gut da zu suchen, wo es ist. Ferner würde man bei einem strengen Parallelismus erwarten: εἰ οὖν ὁ ὀφθαλμός ὁ ἐν σοὶ πονηρὸς καὶ διὰ τοῦτο σκοτεινός ἐστιν, τὸ σκότος τῆς ψυχῆς σου, πόσον; die Form des Gedankens ist aber verändert und der Gedanke selbst dadurch noch kräftiger geworden. Statt das innere Auge den übrigen Theilen des innern Menschen gegenüberzustellen, stellt Christus das, was im Innern Licht ist, dem, was an sich Finsterniß ist, gegenüber, so daß der Gedanke jetzt dieser ist: „wenn das, was seiner Natur nach leuchtet, und von dem alles Uebrige das Licht erhält, dunkel ist, wie dunkel wird dann dasjenige Gebiet seyn, was dadurch erst durchleuchtet werden muß, nämlich das Gebiet der Neigungen und der Triebe.“ Der Artikel τὸ σκότος bezeichnet also nicht die alsdann entstehende Finsterniß, sondern die schon vorher dagewesene. So ist das τὸ σκότος πόσον von allen Aelteren aufgefaßt worden, unter den Neueren nur von Fritzsche. Chrys. sagt: ὅταν γὰρ ὁ κυβερνήτης ὑποβρύχιος γένηται, καὶ ὁ λύχνος σβεσθῇ, καὶ ὁ ἡγεμὼν αἰχμάλωτος γένηται, ποία λοιπὸν ἔσται τοῖς ὑπηκόοις ἐλπίς; die Vulg. übersetzt: tenebrae ipsae, welches von Hieron., Aug. eben so wie von Chrys. erklärt wird; der Syrer, Aeth., Araber übersetzen „deine Finsterniß“ und scheinen dies in demselben Sinne genommen zu haben:

Digitized by Google

„das, was an sich bei dir finster ist“, vgl. namentlich Euth. So auch Erasm., Beza, Luther, wogegen die Neueren größtentheils nur den Sinn den Worten geben: „wie finster wird es dann auch in allen übrigen Bestrebungen deines Geistes seyn.“

Andere Interpreten haben darüber, wo das Gebiet der Anwendung in den Worten anfange, eine andere Meinung. Der auct. op. imperf. betrachtet das Ganze von ὁ λύχνος in V. 22. an als Anwendung, so daß σῶμα auch schon in den ersten Worten, sowie nachher wieder in ὅλον τὸ σῶμα das Ganze des Geistes bezeichnet. Wäre dem so, so hätten wir eigentlich kein Gleichniß hier, sondern nur tropische Rede. Sehr Viele nehmen ein unvollendetes Gleichniß an, die Anwendung beginne schon bei ἐὰν οὖν, und dieselben Worte von ἐὰν οὖν bis σκοτεινὸν ἔσται, welche auf das geistige Auge zu beziehen seien, seien, auf das äußerliche Auge bezogen, zur Vervollständigung des Sinnes hinter ὁ λύχνος ὁ ὀφθαλμός ἐστιν zu ergänzen. So die Vulg., Aug., Erasm., Luther, Piscator, Bengel, Beausobre, Hammond, Clericus, Wetstein. Wenn diese Ausleger, wie Aug., ὀφθαλμὸς πονηρός von der intentio mala erklären, oder, wie die Vulg., welche nequam übersetzt, Luther: ein Schalk, und Erasm., welcher dafür versutus setzt (vergl. ἁπλοῦς im Gegensatz zu δόλιος Aristoph. Plut. V. 1159.), von der betrüglichen Richtung des Inneren verstehen, so kommt derselbe Sinn heraus, wie bei unserer Erklärung. Viele dagegen haben ὀφθαλμὸς πονηρός nach dem Hebr. עַיִן רָעָה Sprüchw. 23, 6. 28, 22. Matth. 20, 15. Marc. 7, 22. in der Bed. mißgünstig genommen und haben ἁπλοῦς dagegen in der: freigebig, welche man überhaupt für ἁπλοῦς an vielen Stellen des N. T. Röm. 12, 8. 2 Kor. 8, 2. Jak. 1, 5. allzu freigebig in Anwendung gebracht hat. So ergäbe sich dann der Sinn: „da durch das innere Auge ebenso der innere Mensch erleuchtet wird, wie durch das äußere der äußere, so wird, wenn dein inneres Auge wohlwollend, freigebig ist, dein ganzer Mensch an diesem Tugendlichte Antheil haben.“ Diese Erklärung, gegen welche schon von Olearius gründlich gestritten wurde, ist gänzlich

Digitized by Google

zu verwerfen. Zunächst zeigt Olearius richtig, daß ἁπλοῦς wenigstens nicht geradezu freigebig heiße, sondern nur wie liberalis die Freigebigkeit mit in sich schließe. Der Gegensatz von ὀφθαλμὸς πονηρός in der Bed. mißgünstig, müßte aber ὀφθαλμὸς ἀγαθός seyn. Versteht man ferner unter ὀφθαλμός das innere Auge, d. i. den Geist, so spricht gegen diese Erklärung der Umstand, daß die Bedeutung mißgünstig in der hebräischen Phrase am äußern Auge haftet; versteht man aber unter ὁ ὀφθαλμός das äußere Auge und läßt sofort von demselben das Wohlwollen oder die Scheelsucht prädicirt werden, so sieht man nicht, wie durch die Freigebigkeit der äußere Leib hell oder durch die Mißgunst dunkel werden könne, und das εἰ οὖν τὸ φῶς κ. τ. λ. hat gar keine rechte Anwendung. Dazu kommt, daß doch bei dieser Fassung der schöne tiefbedeutsame Sinn der Rede allzu sehr eingeengt und trivialisirt wird. Ueberhaupt aber spricht gegen die Annahme, daß schon bei ἐὰν οὖν das Gebiet der Anwendung beginne, dies, daß der Uebergang von dem leiblichen ὀφθαλμός, von welchem im 1sten Satze von V. 22. die Rede war, zum geistigen gar nicht indicirt ist; erst bei εἰ οὖν τὸ φῶς steht das den Uebergang indicirende τὸ ἐν σοί dabei:

V. 24. Die Gesundheit des innern Auges bestand darin, das wahre, höchste Gut als das alleinige zu erkennen; diesem muß also alles Andere, der Liebe zu diesem die zu allem Anderen untergeordnet werden. Jedes ἐπαμφοτερίζεσθαι auf dem religiös-sittlichen Gebiete, jede Nebenordnung eines andern Gutes neben das höchste, giebt abhängigen Gütern eine ihnen nicht zukommende Selbstständigkeit, erhebt sie zu göttlicher Würde, und heißt daher in der Schrift: εἰδωλολατρεία Kol. 3, 5. Phil. 3, 19. Δουλεύειν bezeichnet in dem Nachfolgenden eben ein solches Verhältniß zu einem Gute, in welchem dasselbe zum absoluten κύριος gemacht und keiner anderen Potenz untergeordnet wird. *) Wird aber das irdische

*) Chrys.: πῶς οὖν ὁ Ἀβραάμ, φησι, πῶς ὁ Ἰὼβ εὐδοκίμησε; μή μοι τοὺς πλουτοῦντας εἴπῃς, ἀλλὰ τοὺς δουλεύοντας. ἐπεὶ καὶ ὁ Ἰὼβ πλούσιος ἦν· ἀλλ' οὐκ ἐδούλευε τῷ μαμμωνᾷ, ἀλλ' εἶχεν αὐ-

Digitized by Google

Gut nicht als ein Gott und göttlichen Zwecken untergeordnetes gefaßt, so verlangt es auch andere Bestrebungen von dem Menschen, als Gott selbst, Bestrebungen, die dem göttlichen Willen widersprechen, und so ergeben sich zwei κύριοι von verschiedener Willensrichtung. Als solche von verschiedener Willensrichtung müssen wir nun diese κύριοι auffassen, denn, wie schon Chrys. richtig bemerkt, zwei Herren mit Einer Willensrichtung sind eigentlich nicht zwei, sondern einer, so wie denn auch das Streben nach irdischem Gute, sobald es dem göttlichen Willen untergeordnet wird, das Streben nach Gottseligkeit durchaus nicht ausschließt. Zwei so verschiedenartigen Herren kann nun aber nicht zugleich gedient werden, ohne daß der eine dem andern nachgesetzt, somit ihm untergeordnet und seiner κυριότης beraubt wird, und zwar gilt das von jedem von beiden, da jeder auf Absolutheit Anspruch macht.

Ὁ εἷς und ὁ ἕτερος sind einander gegenübergestellt und zwar ist der εἷς und ἕτερος im zweiten Gliede des V. derselbe, als im ersten. Zwar würde man alsdann τοῦ ἑνός mit dem Art. erwarten, damit derselbe bestimmter zurückweise auf den vorangegangenen εἷς. Doch wird man auch bei fehlendem Art. das ἑνός mit Nothwendigkeit auf den vorhergegangenen εἷς beziehen müssen; wenn nicht, so entsteht eine nichts sagende Tautologie, über welche schon Erasmus in den colloquiis sich lustig macht. Aber auch so dünkt es Mehreren, daß, wenn man καταφρονεῖν ganz in demselben Sinne nähme wie μισεῖν, und ἀντέχεσθαι in dem Sinne von ἀγαπᾶν, der Satz tautologisch werde. Da nun allerdings nach dem Sprachgebrauche der modernen Sprachen καταφρονεῖν schwächer ist als μισεῖν, so lag es am nächsten, auch ἀντέχεσθαι für schwächer zu halten, als ἀγαπᾶν, und Grotius, welchem sich Kuinöl anschließt, übersetzt daher so: futurum enim, ut

---

τὸς κ. ἐκράτει, κ. δεσπότης (αὐτοῦ) οὐ δοῦλος ἦν. — Auch bei Classikern bezeichnet δουλεύειν τινὶ πράγματι das absolute sich Hingeben an eine Sache, so Plato Phaedon. p. 66. D., de Rep. l. VI. 494. D.

Digitized by Google

aut huno amet, illum oderit, aut certe alterum curet neglecto altero; andererſeits ſuchte Caſaubonus und Raphel., ähnlich auch Er. Schmidt, dem ἀντέχεσθαι eine ſtärkere Bed. als dem ἀγαπᾶν zu vindiciren, ſo daß der Sinn entſtände: vel unum odio habebit alterum amans, aut etiam, licet amet utrumque, fieri poterit, ut, dum in alterius voluntate exsequenda erit intentior, erga alterum se gerat negligentius. Allerdings kann es nun Fälle geben, wo ἀντέχεσθαι, amplecti alicuius partes, sectari aliquem, neben ἀγαπᾶν ſo gebraucht wird, daß es entweder mehr oder weniger ſagt. Dies wird dann immer davon abhängen, ob der Begriff der Liebe oberflächlicher oder tiefer gefaßt wird. An ſich bedeutet ἀντέχεσθαι weder mehr noch weniger. Steht nun ἀγαπᾶν und ἀντέχεσθαι parallel, ſo wird man daſſelbe auch bei καταφρονεῖν und μισεῖν erwarten, und um eine vollkommene Gleichſtellung zu erhalten, iſt dann nicht nöthig, den Begriff von καταφρονεῖν zu ſchärfen, ſondern der von μισεῖν iſt zu ſchwächen. Es war bis jetzt gewöhnlich, mit Beziehung auf die Stelle Luc. 14, 26. Joh. 12, 25. Röm. 9, 13. μισεῖν im Vergleiche = postponere zu nehmen, wie es auch die neuteſtamentlichen Lexica aufführen. Da man gegenwärtig auf möglichſte Schärfe der Auffaſſung bedacht iſt, ſo ließ ſich erwarten, daß man verſuchen würde, auch in dieſen Stellen die ſtrenge Bed. zu urgiren, und dies iſt denn auch von Olshauſen zu Luc. 14, 26. geiſtvoll geſchehen, ebenſo auch in der Erklärung unſerer Stelle; hier nämlich weiſt er darauf hin, daß, wo die Herren entſchiedene Antipoden ſind, auch die Diener wechſelſeitig zu Antipoden und Haſſern des andern Herrn werden — etwa wie die alte italieniſche Comödie es uns vorführt. Unſerer Meinung nach iſt jedoch dieſe ſtrenge Auffaſſung nicht richtig. Es kommt darauf an, ob ich, wo beim Wählen ein entſchiedenes Nachſetzen hinter den Andern Statt findet, dies Verhältniß nach dem betrachte, was dabei noch Poſitives von Liebe denkbar iſt, oder nach dem Negativen, was an der Liebe fehlt. Im letztern Falle kann ich jedes Nachſetzen als zu dem Gebiete des Haſſens gehörig betrachten. Daß dies der Hebräer that, zeigen nun außer jenen neuteſtamentlichen

Digitized by Google

lichen Stellen auch die alttestamentlichen 5 Mos. 21, 16. 1 Mos. 29, 31, Mal. 1, 2. 3.

Die Bedeutung von μαμωνᾶς (die Endung ᾶς, wegen des stat. emphat. im Chaldäischen) unterliegt keinem Zweifel. Das Wort kommt im Targum und bei den Rabbinen häufig vor, auch bei syrischen Schriftstellern (Assemani Biblioth. orient. III, 2, 122. 123.). Ebenso im Samaritanischen. Zum Ueberfluß erwähnt nun auch noch Augustinus: lucrum Punice mammon dicitur, wie denn die Targumisten es für das hebr. בֶּצַע setzen. Es ist also ein altes semitisches Wort. Desto mehr Schwierigkeiten unterliegt die Ableitung des Wortes, es kommt dabei zunächst auf die Schreibung desselben an. So wie in vielen nom. propr., wie Γαββαθά, Γαββαθών, Κάδδης, Γόμορρα die Schreibung mit einfachem und mit doppeltem Consonanten (s. meine Beiträge zur Spracherkl. des N. T. S. 122.) variirt, so auch bei μαμμωνᾶς. Die griechischen Väter schrieben meist mit einem μ, z. B. Clem. Alex. Strom. VII, 875. IV, 577., Theod. Opp. I, 656., Basilius de bapt. l. II. quaest. 7.; dagegen Chrys., Euth., Theoph. mit doppeltem μ, ebenso die Vulg. und Hieron. an allen Stellen. Die Auctorität der codd. fand Griesbach hier schwankend, nahm aber μαμωνᾷ auf, so auch Lachmann. Daß nun dieses an sich die richtige Schreibung des Wortes sei, läßt sich nicht bezweifeln, da im Syr. und Chald. das Wort nur mit einem μ geschrieben wurde und Luc. 16, 9. die Schreibung mit μ ihr unbestrittenes Recht hat. Eine andere Frage ist freilich, ob nicht Matthäus ursprünglich der Volksaussprache, welche in fremden Worten eher die Sylben geschärft als gedehnt ausspricht, folgte. Bei Aufsuchung der Etymologie werden wir also von der Sprechung mit einfachem μ ausgehen müssen. Alsdann bietet sich als die nächste die Ableitung von מָמַן dar, mit der Annahme einer Contraction des ן, wie diese Ableitung schon von Drusius, Castellus u. A. angenommen worden ist und zwar entweder in dem Sinne von creditum Dei, oder, was besser ist, quod in eis fidit homo. So im Samar. מַמָּן, manens, sibi con-

Digitized by Google

stans. Jes. 33, 6. und Ps. 37, 3. übersetzt die LXX אֱמוּנָה durch θησαυροί und πλοῦτος; ähnlich ist der Gebrauch von חַיִל für Reichthum. Diese Ableitung ist wenigstens zuverlässig der von סָבַל, numerare = res numeratae vorzuziehen, welche Lorenz Fabricius in den Reliquiae syrae bei Crenius, Analecta philol. histor. S. 296. vertheidigt, und der, welche Michaelis Lex. syr. s. h. v. vorschlägt und Kaiser Commentar. quo linguae aramaicae usus ad interpretanda plura N. T. loca defenditur. Norimb. 1831. erneuert, wonach das Wort von مان kommen soll; allein das Partic. ممون heißt alumnus, cui de victu prospicimus, aber nicht der victus selbst. *) Schleusner u. m. A. geben geradezu an, daß bei den Syrern ein dem Plutus entsprechender Gott den Namen Mammon geführt habe. Dies soll Tertullian ausdrücklich berichten, aber in der Stelle, worauf sich wohl diese Behauptung bezieht — denn die St. ist bei Schleusner nicht näher bezeichnet — adv. Marcion. l. IV. c. 33., findet sich der Art durchaus nichts. Schleusner verweist ferner auf des Casp. Barth adversariorum l. LX. Francof. 1648. Dort findet sich aber nichts weiter, als daß Barth l. LIV. c. 4. nach dem Vorgange einiger Aelteren unter dem Mammon den Teufel versteht; zum Belege dafür citirt er aber nur den obscuren Grammatiker Papias (aus dem 11ten Jahrh.), der in seinem Glossarium sagt: mammona daemon ille dicitur, qui divitiis et lucris carnalibus praeest.

---

*) Einer eigenen Ableitung scheint Hieron. gefolgt zu seyn, welcher c. 121. ad Algasiam c. 6. sagt: mammona autem non Hebraeorum sed Syrorum lingua (durch diese ausdrückliche Angabe sehen wir, daß das Wort erst in die rabbinische Sprache eingewandert ist) divitiae nuncupantur, quod de iniquitate collectae sunt. Vallarsi vermuthet, daß Hieronymus das Wort für componirt hielt aus מִן אָנָן und verweist auf Iren. haer. 3, 8., wo in einer dunkeln Stelle ebenfalls auf eine Zusammensetzung des Wortes hingedeutet wird.

Digitized by Google

V. 25—34. Weil Gott das absolut herrschende Princip für den Menschen seyn soll, so darf auch für irdische Bedürfnisse nicht so gesorgt werden, daß dabei die Abhängigkeit von ihm vergessen werde.

V. 25. Die folgende Ermahnung wird auch Luc. 12, 22. mit einem διὰ τοῦτο ὑμῖν λέγω eingeleitet, welches sich dort treffend an die vorangegangene Parabel anschließt. Aber auch hier ist die Anschließung nicht im mindesten gezwungen. Soll nämlich kein selbstständiges, Gott nicht untergeordnetes Streben nach dem irdischen Gute bestehen, so darf auch keine μέριμνα um dasselbe Statt finden. Diese nämlich ist nicht zu verwechseln mit der wohlgeordneten Sorge für die ἐπιτήδεια τοῦ σώματος Jak. 2, 16., die wohlgeordnete Sorge ist ohne μέριμνα. Μεριμνᾶν περὶ τῶν βιωτικῶν (Luc. 21, 34.) ist mehr als σπουδὴν ἔχειν περὶ τῶν ἀναγκαίων, *) wie die Etymologie von μεριμνᾶν es schon ausdrückt, indem es — ebenso wie μερμερίζω von μέρις abzuleiten — das Streben bezeichnet, welches das Herz zwischen der Welt und Gott theilt, so daß man nicht ἀμερίστῳ καρδίᾳ bleibt, es setzt ein περισπᾶσθαι ταῖς διανοίαις voraus, es ist soviel als μετεωρίζεσθαι, welches Lukas dafür setzt C. 12, 29. Vergl. Sir. 34, 1.: ἀγρυπνία πλούτου ἐκτήκει σάρκας καὶ ἡ μέριμνα αὐτοῦ ἀφιστᾷ ὕπνον. Mithin schließt sich diese Ermahnung ganz füglich an das Vorhergegangene an. — Ψυχή darf man natürlich nicht das erste Mal mit der Vulg., Chrysost., Euthymius in der Bed. Seele nehmen, sondern, wie schon Aug. richtig bemerkt, es heißt das erste Mal Leben. Die Erklärung des Ausspruchs giebt V. 27. u. 30. „Hat Gott euch Seele und Leib ohne euer ängstliches Sorgen geschenkt, wie sollte er nicht auch die zur Erhaltung nothwendige Nahrung schenken.“ Chrysost.: ὁ τὴν τρεφομένην σάρκα διαπλάσας, πῶς τὴν τροφὴν οὐ παρέξει;

*) Hier hat die Vulg. für μεριμνᾶν ne solliciti sitis, aber V. 27. besonders unpassend cogitans.

Digitized by Google

V. 26. Daß Gott die Macht habe, auch ohne προνοια und μέριμνα von Seiten des Geschöpfs, regelmäßig demselben Speise und Kleidung zufließen zu lassen, zeigt der Erlöser aus dem Reiche der Natur, hinsichtlich der Speise aus dem Thierreiche V. 26., hinsichtlich der Kleidung aus dem Pflanzenreiche V. 28. Wie wir sonst den Erlöser für die in der Natur ausgeprägten Spuren Gottes offen finden, so auch hier. Der stete Aufenthalt in den Umgebungen einer reizenden Natur mußte ja wohl von selbst dazu hinleiten, sonst könnte man auch sagen, daß eine Reminiscenz an die schönen Stellen des A. T. Statt finde, in denen die Sorgfalt der göttlichen Vorsehung ebenfalls an dem Beispiele der Thiere gezeigt wird, Ps. 104, 27. Hiob 38, 41. Ps. 147, 9. In den letzten zwei Stellen steht die besondere Species: die Raben, vielleicht weil sie auf Futter am gierigsten sind. Auch Luk. C. 12, 24. hat statt des Genus die Species — vermuthlich aus alttestamentl. Reminiscenz den allgemeinen Ausdruck Christi, welchen man erwartet, sobald auf das, was in der Natur überall vor Augen liegt, hingewiesen wird, individualisirend, in welchem Falle diese Discrepanz ein, wenn auch geringes, Anzeichen der minderen Ursprünglichkeit der Relation bei Lukas ist, s. S. 14. Der Genitiv πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ ist natürlich nicht mit Fritzsche für einen Gen. motus anzusehen: die nach dem Himmel hinfliegen, das Genitivverhältniß bezeichnet hier ganz im Allgemeinen die Theilnahme an etwas: „deren Element der Himmel ist," wie die Thiere des Feldes, die Fische des Meeres, s. meine Beiträge zur Spracherkl. des N. T. S. 155. Dieser Zusatz τοῦ οὐρανοῦ ist nicht müßig, sondern deutet wohl ebenso, wie nachher die Lilien des Feldes, auf die Herrenlosigkeit der Vögel, welcher ungeachtet sie ihre Speise empfangen. Die Feldarbeit wird malerisch nach ihren drei Hauptbestandtheilen angegeben. — Chrys. erwähnt, daß Mehrere das Beispiel von den Vögeln unpassend fanden, weil die Sorglosigkeit den Vögeln κατὰ φύσιν πρόσεστι; er antwortet: ἀλλὰ δυνατὸν καὶ ἡμῶν ἐκ προαιρέσεως προσγενέσθαι.

Digitized by Google

Eigenthümlich ist die Allegorie des Hilarius, nach welchem die Vögel wegen Ephes. 2, 2. die unreinen Geister seyn sollen (er hätte auch an Matth. 13, 4. u. 19. erinnern können); die Lilien die guten Engel, die ohne ihr eignes Wirken in ewiger Unschuld Gottes Herrlichkeit genießen; das Gras, was für den Ofen bestimmt ist, die Heiden, die für die Verdammniß bestimmt sind. Hier. und Aug. erklären sich ausdrücklich gegen diese, wie es scheint, in der lat. Kirche verbreitete Allegorisirung der St.

V. 27. Nachdem schon Erasm. in den annot. (in der Paraphrase folgt er der gewöhnlichen Erkl.) darauf hingedeutet hatte, daß ἡλικία auch die Lebenslänge bezeichnen könne, sind, seit Gusset *) und Hammond diese Bed. hier angenommen, die Ausleger getheilt. In der neuesten Zeit hat sich die Mehrzahl für die Bed. Alter entschieden: Wetstein, Kuinöl, Schott, Paulus, de Wette (schon in der ersten Ausg. der Uebers.), Olsh., Meyer; nur Henneb. und Fritzsche haben die Bed. Statur beibehalten. Sprechen wir zuerst vom Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, und zwar zunächst, wenn ἡλικία Statur heißt. Chrys. giebt sinnreich einen ganz genauen Zusammenhang an; da nämlich diese Frage noch innerhalb des Theiles der Ausführung steht, welcher sich auf die Nahrung bezieht, so nimmt er folgenden Uebergang an: „Sorget nicht für die Nahrung, denn, wieviel ihr auch genießt, dadurch könnt ihr euer Wachsthum doch nicht befördern; Gott ist es, der sein Gedeihen geben muß, wie es 1 Kor. 3, 7. heißt.“ **) Anderer Gründe zu geschweigen, müßten indeß doch, wenn dieser Zu-

*) In den Vesperis Gron. p. 398., wo er übersetzt: qui est ce d'entre vous qui puisse ajouter une des moindres mesures à son âge.

**) Theophyl.: τί μεριμνῶν κερδαίνεις; προστίθης τῇ ἡλικίᾳ σου κἂν τὸ ἐλάχιστον; οὐχί, μᾶλλον μὲν οὖν ὑφαιρεῖς τῶν σαρκῶν, τηκεδὼν γὰρ ἡ μέριμνα.

Digitized by Google

sammenhang Statt fände, die Worte etwas anders lauten, es müßte etwa heißen: μεριμνῶν περὶ τῆς τροφῆς; zudem zeigt uns Lukas C. 12, 26. noch deutlicher, als es hier geschieht, daß das hier Erwähnte etwas Neues ist, welches sich aber doch auf das Vorhergehende bezieht. Man wird den Zusammenhang so angeben können: „Sorget nicht für die Erhaltung eures Körpers, er steht ja doch so wenig in eurer Gewalt, daß ihr nicht einmal sein Wachsthum irgendwie zu befördern vermöget.“ Eben so wird man auch den Zusammenhang dann constituiren, wenn man für ἡλικία die Bed. Lebensalter annimmt. Das Wort ist in beiden Bed. gebräuchlich und gangbar; an unserer Stelle hat man gegen die Bed. Statur nur Folgendes geltend gemacht: 1) Christus spricht hier von dem, was der Mensch am meisten erstrebt (ἐπιζητεῖ), dies ist doch aber niemals Körpergröße. Dieser Einwand verschwindet, wenn man den Zusammenhang so stellt, wie wir es gethan haben. 2) Das Maaß einer Elle, in Bezug auf die menschliche Statur, ist unverhältnißmäßig; der Endzweck Christi erforderte ja, einen sehr geringen Zuwachs zu erwähnen (vergl. C. 5, 36. οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ἢ μέλαιναν ποιῆσαι); so führt auch Lukas den Gedanken weiter aus, wenn er V. 26. sagt: εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε, τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε. Auf diesen Einwand möchte es eine andere Antwort nicht geben, als die des Euthymius, daß es einmal gebräuchlich gewesen sei, die Körperstatur nach Ellen zu messen. Diese Antwort befriedigt nun aber auch nicht, denn wenn das immerhin gebräuchlich war, so war es doch gerade hier unpassend. Es kam ja nämlich hier nicht darauf an, wie groß irgend Jemand sei, sondern nur, daß er auch nicht das Kleinste seiner Statur hinzufügen kann. Auch wir sehen uns daher genöthigt, der neuern Erklärung unsere Beistimmung zu geben. Dr. Fritzsche bemerkt dagegen: Enimvero quod summum est, inepte et inusitate aetatis mensuram e cubito factam contendo, quod apto aliquo testimonio diluere neglexerunt. Warum aber die von Andern bereits beigebrachten Exempel nichts beweisen sollen, sieht

Digitized by Google

man nicht ein; es ist vorzüglich Hammond, Alberti und Wetstein zu vergleichen. Ps. 39, 6. wird die Lebenszeit mit einer Handbreit (טְפָחוֹת) verglichen; ebenso Diog. Laert. 8, 16. σπιθαμὴ τοῦ βίου. Ferner Alkäus bei Athenäus l. X. c. 7. δάκτυλος ἀμέρα und Mimnermus bei Stobäus Tit. 98. ed. Gaisf. T. III. 282.: ἡμεῖς ... πήχυιον (nicht πηχύϊον, es ist hier Adj., s. Lobeck Phryn. 494.) ἐπὶ χρόνον ἄνθεσιν ἥβης τερπόμεθα. Das Bild ist dann entlehnt von dem Leben als Laufbahn gedacht = cursus vitae, Hiob 9, 25. 2 Tim. 4, 7.

V. 28 — 30. Hinsichtlich der Kleidung hätte der Erlöser abermals auf ein Thier verweisen können, etwa auf den Pfau, wie Solon, als er den Krösus demüthigen wollte; aber das von ihm gewählte Bild ist zarter und zugleich entspricht es seinem Endzwecke noch besser. Es weist nämlich an einem der anscheinbarsten Produkte der Schöpfung den herrlichsten Glanz der Bekleidung nach. Die Lilie, bei uns gewöhnlich weiß, im Orient noch häufiger roth, orangenfarbig und gelb — ihre schönste Art, die Kaiserkrone, κρίνον βασιλικόν — wächst im Orient auf dem Felde; insbesondere war das weite fruchtbare Weideland der Ebene Saron damit bedeckt, vergl. Hohesl. 2, 1. und Iken de lilio saronitico dissertatt. Tom. II. Auch die alten classischen Dichter besingen die Lilie mit dem Namen alba, candida; argentea. Die Herrlichkeit dieser Bekleidung der Blumen ist aber um so auffallender, je dürftiger ihr Daseyn ist; sie wächst wild (κρίνα τοῦ ἀγροῦ), sie verblüht schnell (man denke namentlich an den Orient, wo oft Ein Südwind in vier und zwanzig Stunden alles welk macht, Ps. 90, 5. 6. 1 Petr. 1, 24. Horaz, Carm. 1, 36, 15. breve lilium), und wenn das dürre Gras zur Heizung der Backöfen *) gesammelt wird, so wird sie mit abgepflückt. Χόρτος nämlich im 30sten V. bezeichnet die ganze Gattung der Feld- und

*) Hieron. zu d. St. Thren. 5, 10.: solebant autem furni incendi non tantum ramalibus arborum, sed et floribus, postquam exaruerunt, quemadmodum et paleis et lolio.

Digitized by Google

Wiesengewächse, und begreift die Blumen mit in sich, wie חָצִיר, עֵשֶׂב. — Κοπιᾶν und νήθειν könnte man mit dem auct. op. imp. so auffassen, daß das eine die männliche, das andere die weibliche Arbeit bezeichnet; denn κοπιᾶν wird vom Feldbau gebraucht 2 Tim. 2, 6. Richtiger aber denkt man an die Pflanzung und Verarbeitung des Flachses zur Kleidung, so daß der Sinn ist: „die Blumen können sich nicht selbst ihre Kleidung bereiten.“ — Der Glanz der Blume wird mit dem jüdischen Ideal der Herrlichkeit zusammengestellt, als solches galten Salomo und Esther; von Salomos Reichthum und namentlich seinem elfenbeinernen Throne handelt 1 Kön. 10, 12 ff. 2 Chron. 9, 17. Als der höchste Gipfel der Herrlichkeit wird die salomonische durch das οὐδέ, nicht einmal, bezeichnet. Die δόξα ist der ganze solenne apparatus des Königs in seinem Staate, vorzugsweise aber das goldgestickte prächtige Gewand. Man kann Sir. 50, 8. vergleichen, wo es von dem Hohenpriester Simon, nachdem er vorher mit der Rose und Lilie verglichen worden, heißt: ἐν τῷ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν στολὴν δόξης, καὶ ἐνδιδύσκεσθαι αὐτὸν συντέλειαν καυχήματος, ἐν ἀναβάσει θυσιαστηρίου ἁγίου ἐδόξασε περιβολὴν ἁγιάσματος.

Wird der Ausspruch aus dem Zusammenhange gerissen, so kann er freilich zu großen Irrthümern leiten, welche man indeß nicht, wie ein Prediger in einer deutschen Hauptstadt, dadurch wird abwehren wollen, daß man darauf aufmerksam macht, wie die Vögel zwar nicht säen und erndten, aber doch „mit großer Sorgfalt ihr Futter suchen und ihr Nest bauen.“ Der Zusammenhang führt hinlänglich auf das richtige Verständniß. Nicht, daß wir nicht arbeiten sollen, sondern daß wir nicht so sorgen sollen, als ob Gott nicht sorgte, lehrt der Ausspruch Christi, s. 1 Petr. 5, 7. Verlangt man übrigens einen buchstäblichen Gegensatz gegen dieses Mißverständniß, in diesem Abschnitte, so verweise man auf V. 34, worin, wenn man sich streng an den Buchstaben hält, eine μέριμνα wenigstens für den gegenwärtigen Tag gestattet wird.

Digitized by Google

V. 31. 32. Wie schon zu 5, 46. bemerkt, so ist auch hier Heide nicht geradezu gleich Sünder, sondern es wird auf den Charakter des heidnischen Lebens im Großen und Ganzen hingewiesen. Der Grundcharakter des Heidenthums, wie Göthe in Winkelmanns Leben S. 397. sagt, ist „das Leben für die Gegenwart;“ wie Chrys. von den Heiden sagt: τὰ ἔθνη, οἷς ὁ πόνος ἅπας κατὰ τὸν παρόντα βίον· οἷς λόγος οὐδεὶς περὶ τῶν μελλόντων, οὐδὲ ἔννοια τῶν οὐρανῶν. *) Das Bewußtseyn, daß Gott — der auch hier significant unser Vater und zwar unser himmlischer Vater heißt — weiß, was wir bedürfen, schließt nicht das von Gott selbst geordnete Mittel, unsere Thätigkeit, aber wohl die ängstliche Sorge aus. Eben so mißverständlich für den, welcher den Geist nicht hat und die analogia script. vernachlässigt, heißt es Joh. 6, 27.: „Erwerbet nicht die vergängliche Speise, sondern die, welche ins ewige Leben bleibt.“ **) — Wenn in ἐπιζητεῖν schon Zwingli und nach ihm viele Andere die Präposition urgiren, wie in ἐκζητεῖν, so ist dies hier zulässig.

V. 33. Der Ausspruch enthält keinen strengen Gegensatz. Das προστεθήσεται scheint jedes Streben nach dem Irdischen auszuschließen, während das πρῶτον es zuläßt, wenngleich untergeordnet. Es haben daher auch einige codd. πρῶ-

*) Wenn uns von den Römern erzählt wird, daß sie den Tisch niemals völlig geleert wegnehmen ließen, um anzudeuten, daß immer für den andern Tag etwas übrig bleiben müsse; oder von Pythagoras, daß man sich nie auf den umgekehrten Scheffel setzen dürfe, weil immer noch etwas für den andern Tag übrig bleiben müsse, so darf das nicht, zum Beweise des Gegentheils, hierher gezogen werden, das war altväterliche Wirthschaftlichkeit.

**) Treffend vergleicht Chrys. in der Auslegung jener St. des Joh. T. VIII. ed. Monf. hom. 44. §. 1. unsere St. des Matth. damit, stellt alle Aussprüche der Schrift über das Arbeiten zusammen, und zieht dann als λύσις den Schluß: οὐ ταὐτόν ἐστι μέριμνα καὶ ἐργασία.

Digitized by Google

τον ausgelassen. Der Ausdruck ist allerdings nicht genau. Durch die Bemerkung, daß πρῶτον sich nicht auf die Zeit, sondern auf den Vorgang beziehe, wird die Sache nicht geändert. Eine gewisse Sorge für den gegenwärtigen Tag wird doch auch durch V. 34. zugelassen und liegt in der Bitte des Vaterunser um das tägliche Brot. Der Ausdruck Zugabe ist mithin nicht zu premiren. Chrys.: οὐ γὰρ διὰ τοῦτο ἐγενόμεθα, ἵνα φάγωμεν, καὶ πίωμεν καὶ περιβαλώμεθα· ἀλλ' ἵνα ἀρέσωμεν θεῷ καὶ τῶν μελλόντων ἐπιτύχωμεν ἀγαθῶν. ὥσπερ οὖν ἐν τῇ σπουδῇ πάρεργα ταῦτα, οὕτω καὶ ἐν τῇ αἰτήσει πάρεργα ἔστω. Wenn man übrigens davon ausgeht, daß das Zeitliche für einen Frommen nicht um seinet selbst willen, sondern nur als Mittel begehrt wird für das Ewige, so könnte man auch sich so ausdrücken, daß man sagte: der Fromme verlange das Zeitliche gar nicht, in sofern er es nämlich nicht unabhängig von dem Ewigen verlangt, sondern demselben untergeordnet. Im Begriff der βασιλεία τῶν οὐρανῶν ist eigentlich die δικαιοσύνη mit eingeschlossen (Röm. 14, 17.), um aber noch mehr auf die Natur des Gottesreiches hinzuweisen, wird sie noch mehr herausgehoben; δικαιοσύνη ist hier eben so allgemein zu fassen, wie C. 5, 6. 10. 20. 2 Petr. 3, 13., die δικαιοσύνη ist die Speise des Gottesreiches, Röm. 14, 17. Προστίθεσθαι bezieht sich auf die Zugabe, welche auch die Alten zum Kauf oder zum Darlehn hinzuzugeben pflegten. Diese hieß πρόσδομα, ἐπίμετρον, προσθήκη (Tob. 5, 15. 12, 1. cf. Epiktet, I, 8. 9.) bei den Lateinern: corollarium, mantissa, superpondium.

Eine gute Parallele ist 1 Kön. 3, 11—13., wo erzählt wird, wie Salomo, da er sich nicht Reichthum und Herrlichkeit, sondern Weisheit erbat, auch den Reichthum als eine προσθήκη erhalten habe; aus dem N. T. kann man 2 Tim. 3, 8. Marc. 10, 30. vergleichen. — Bei Clem. Alex. Strom. l. 346. und bei Orig. T. III. ed. de la Rue p. 762. werden die Worte Christi mit noch einem erweiternden Zusatze angeführt: αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται, καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια προστεθήσεται ὑμῖν.

Digitized by Google

V. 34. Da das schärfer und allgemeiner ausgesprochene dictum V. 33. und V. 25. nur darauf hinzielte, das vertrauungslose ängstliche Sorgen zu entfernen, so ist es kein Widerspruch, wenn hier die μέριμνα für den folgenden Tag verwehrt, und damit, wie es scheint, eine μέριμνα für den gegenwärtigen Tag gestattet wird. Das Letztere ist nun freilich wieder nicht in der ganzen Strenge zu nehmen, denn das ängstliche Sorgen soll ja auch am gegenwärtigen Tage nicht Statt finden. Da indeß der gegenwärtige Tag immer für sich selbst zu sorgen pflegt, und die μέριμνα sich in der Regel doch nur auf die Zukunft erstreckt, so ist sie eigentlich auch durch diesen Ausspruch abgeschnitten. *) Freilich heißt es nachher, daß jeder Tag seine Plage mit sich bringe und mithin die μέριμνα erzeuge; diese soll dann aber durch den Glauben bekämpft werden, ebenso wie der Glaube die Sorge für die Zukunft abgeschnitten hat.

Höchst verfehlt ist es, wenn Wetstein und Paulus als Parallelen die Ermahnungen des epikurischen Leichtsinns beibringen, der mit Horaz singt: carpe diem, quam minime credulus postero oder laetus in praesens animus, quod ultra est, oderit curare. Was hat dieser Leichtsinn epikuräischer ἡμεροβίοι, welche ihre Sorge sich aus dem Sinne schlagen, mit der Gemüthsrichtung dessen zu thun, der seine Sorge auf den Herrn wirft? Richtig sagt Olearius: verbis igitur, non sensu plerasque illas sententias cum salutari salvatoris doctrina conspirare arbitramur, und treffend heißt es bei Hilarius: was Jesus empfiehlt, die incuria sollicitudinis relaxatae, non negligentiae est, sed fidei. Grotius, welcher sonst immer mit den

*) Bengel: monitum mire ἀστεῖον, quo cura videtur concedi in crastinum, et tamen revera tollitur, nam curaces etiam ex futuris curis praesentes faciunt, unde curam procrastinare fere idem est quod curam deponere. Accedit prosopopoeia: dies curabit, non vos. Qui hoc discet, curas tandem a die ad horam contrahet, vel plane dediscet.

Digitized by Google

classischen Parallelen bei der Hand ist, hat sich hier weislich derselben enthalten.

Daß ἡ αὔριον, wie Grotius u. A. wollen, hier im weiteren Sinne für die Zukunft überhaupt stehe, ist nicht anzunehmen. Darin liegt ja eben das Malerische und Ausdrucksvolle, daß jeder Tag, um so zu sagen, seinen eigenen Mann steht, indem sich an jedem einzelnen Tage für jeden einzelnen Tag Rath und Auskunft findet. Gerade um dieses recht hervorzuheben, bedient sich auch Christus der Prosopopöie, daß er den Tag für sich selbst sorgen läßt. Er spricht hiermit eine Wahrheit aus, welche jedweder, der Leichtsinnige wie der Religiöse, erfährt, nur mit verschiedenen Gefühlen aufnimmt. Denn wer hätte nicht Gelegenheit gehabt, zu bemerken, wie da, wo alle Aussicht zum Unterhalte ausgegangen und alle Hoffnung abgeschnitten scheint, jeder kommende Tag immer wieder in seinem Kreise unvermuthete Hülfsmittel mit sich führt. Dieß schildert uns das Leben eines Stilling und das eines Bahrdt (vergl. z. B. die merkwürdige Aushülfe, die ihm in London zu Theil geworden). Den Zweck der Prosopopöie faßt Chrys. gut auf: ὅταν δὲ λέγῃ, ὅτι ἡ αὔριον μεριμνήσει περὶ ἑαυτῆς, οὐχ ὡς τῆς ἡμέρας μεριμνώσης ταῦτά φησιν, ἀλλ' ἐπεὶ πρὸς δῆμον ἀτελέστερον ὁ λόγος ἦν αὐτῷ, βουλόμενος ἐμφανικώτερον ποιῆσαι τὸ λεγόμενον, προσωποποιεῖται τὸν καιρὸν, κατὰ τὴν τῶν πολλῶν συνήθειαν φθεγγόμενος πρὸς αὐτούς. Gegen die von Michaelis zuerst vorgeschlagene Construction von Jes. 8, 23., nach welcher dort die Zeit Subject ist, und prosopopoetisch als die Demüthigerin und Erheberin der Länder dargestellt wird, hat Koppe eingewendet, daß diese Prosopopöie nicht orientalisch, sondern modern sei; aber schon Schultens zu Hiob 3, 3. u. Gesenius zu Jes. 8, 23. haben das Gegentheil dargethan, daß es vielmehr eine echt orientalische Prosopopöie sei. — Κακία kommt ebenso wie πονηρία bei den Classikern und auch bei den LXX. als Bezeichnung des physischen Uebels vor, wie auch im Hebr. רָע diese Bed. hat, s. Chrys. in der Auslegung von Jes. 45, 7.: ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας φῶς κ. σκότος, ὁ ποιῶν

Digitized by Google

εἰρήνην κ. κτίζων κακά, und von Amos 3, 6.: εἰ ἔστι κακία ἐν πόλει, ἣν κύριος οὐκ ἐποίησε; Opp. ed. Montf. VI. p. 159. Bei Barnab. ep. c. 8.: ἡμεραὶ πονηραὶ καὶ ῥυπαραί. Die Vulg. hat malitia, richtiger führt Tertullian an einer St. vexatio an,*) welchem die luther. Uebersetzung entspricht. Die Construction des neutr. adj. mit dem fem. subst. machte einigen älteren Auslegern, wie dem Olearius, Bedenken und veranlaßte gezwungene Erklärungen; es ist aber bekannt, daß das Adj., wenn es Prädicat ist, als neutr. mit dem subst. masc. oder fem. verbunden wird. S. Kypke Obs. zu d. St.

---

*) Uebrigens vergl. Tert. adv. Marc. II. 24.: nam et apud Graecos interdum malitiae pro vexationibus et laesuris, non pro malignitatibus ponuntur.

Digitized by Google

Cap. VII.

Vermischte Ermahnungen, an deren Schluß die Regel über das Verhalten gegen Andere überhaupt. V. 1—12.

V. 1. Was zuvörderst den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden anlangt, so hat man zwar auch hier einen auffinden wollen, aber bei weitem die Meisten haben es doch hier aufgegeben, und gerade im ganzen siebenten Cap. (vielmehr hätte man die Behauptung auf den ersten Theil bis V. 12. beschränken sollen) eine Sammlung vereinzelter Aussprüche angenommen, so Calv., Bucer, Pellican, Chemnitz, Maldonat u. s. w.

Es gehört dieser Ausspruch zu den am öftesten gemißbrauchten des N. T. In der neuern Zeit stützt sich darauf eine weichliche Sentimentalität und eine haltlose Subjectivität, welcher eine oberste Norm für alles Richten fehlt, und rechtfertigt durch denselben jene sogenannte Toleranz, welche gegen Lüge und Sünde ebenso tolerant ist, als gegen Wahrheit und Gerechtigkeit. Einige der ersten Anabaptisten riefen den Ausspruch zu Hülfe, um die Verwerflichkeit bürgerlicher Gerichte dadurch zu erweisen; die Remonstranten gründeten darauf wenigstens die Toleranz gegen Irrthümer in der Lehre.

Ehe das μὴ κρίνετε erwogen wird, ist der Nachsatz ἵνα μὴ κριθῆτε zu erwägen, indem bei der Erklärung der ersten Worte die Art der Argumentation dadurch mit bedingt wird, ob der Nachsatz sich direct oder ausschließlich auf Gottes Gericht beziehe. Man könnte glauben, das Gegentheil schon daraus hinlänglich erwiesen zu haben, daß Luc. 6, 38. auf die voran-

Digitized by Google

gegangenen Passiva die dritte Person Plur. δώσουσιν folgt, welches sich doch auf Menschen beziehe. Jedoch die dritte Pers. Plur. ist, wie bekannt (s. z. B. V. 16.), neben der zweiten Pers. Sing. Bezeichnung des impersonalen man, und daß dieses Impersonale auch im Plural ausgedrückt werden kann, wo es sich auf Gott bezieht, zeigt Luc. 12, 20. *) Dafür jedoch, daß die Passiva hier nur indirect auf Gott zurückzubeziehen sind, entscheidet der sprüchwörtliche Charakter des gleich darauf folgenden ἐν ᾧ γὰρ μέτρῳ κ. τ. λ. Da jedoch die ganze Tendenz des Erlösers nicht darauf geht, weltliche Klugheitsmaaßregeln zu geben (s. zu C. 5, 25.), sondern religiöse Lehren, so findet allerdings auch hier, wenngleich indirecterweise, eigentlich doch nur eine Beziehung auf das göttliche Gericht Statt, vergl. 5, 7. 6, 15. und die dort angeg. Parallelen, desgl. Jak. 2, 13. — Was nun die Auffassung von κρίνειν betrifft, so haben Mehrere darauf gedrungen, die einfache Bed. des Urtheilens festzuhalten, wie Drusius, Wolf, Paulus, Fritzsche. Daß nun nicht auf absolute Weise jedes Fällen eines Urtheils — worunter dann auch das liebevolle Urtheil mitbegriffen wäre — verboten seyn kann, versteht sich von selbst; daher denn auch jene Interpreten das Umfassende des Ausspruchs limitiren müssen, und entweder an ein verdammendes Urtheil denken, in welchem Falle die Erklärung mit der andern, sofort namhaft zu machenden zusammenfällt, oder, was nahe daran streift, an ein iudicium praeceps et temerarium. Daß jedoch κρίνειν den Nebenbegriff eines gutwilligen und bloß unüberlegten Urtheils gehabt habe, läßt sich nicht erweisen, und ließe es sich erweisen, so würde dann das ἵνα μὴ κριθῆτε, wo doch κρίνειν nicht wieder so genommen werden kann, dem Vorhergehenden nicht entsprechen. Wir werden daher darauf geleitet, κρίνειν den Ne-

*) Wollte man sich beharrlich weigern, in der Parabel Luc. 16, 9. zu δέξωνται die Empfänger der Wohlthaten als die in die ewigen Hütten Aufnehmenden zu denken, was das Natürliche ist, so könnte man auch die Auskunft ergreifen, daß δέξωνται impersonal zu nehmen und auf Gott zu beziehen sei, wie eben Luc. 12, 20.

Digitized by Google

Nebenbegriff scharf beurtheilen = verdammen beizulegen. So bei weitem die Meisten, Gregor v. Nyssa,*) Theoph., Euth., Beza, Piscator, Kuinöl, Olshausen, Schleusner, Bretschneider, Wahl; vergl. Suicers thes. II. 160. Diese Bed. vindicirt man nun auf verschiedene Weise. Einige, wie Piscator, gehen auf die synekdochische Figur totius pro parte zurück. Solcher synekdochischer Gebrauch muß sich aber eben aus dem Sprachgebrauche erweisen lassen. Andere wenden den Kanon an, daß das verb. simpl. pro compos. stehe. Da jedoch hier gerade die Composition mit κατά den Begriff des simplex wesentlich ändert, so ist dieser Kanon hier unzulässig.**) Die Meisten gehen auf das Hebräische zurück, und dies halten wir für das Richtige. שָׁפַט, שָׁפָט, מִשְׁפָּט, שֹׁפֵט hat nicht nur in manchen Verbindungen den Sinn von verdammen, strafen erhalten, sondern selbst geradezu die Bed., wie das deutsche richten, durch Vermittelung der Bibelsprache, ebenfalls. Hält Gott über den Sünder Gericht, so ist das eo ipso Verdammniß desselben. So bildete sich die Bed.: verurtheilen, wie dies namentlich in Joh. 5, 29. sich zeigt, wo κρίσις allerdings Gericht ist, aber, in sofern es ein Gericht zwischen Gott und dem unerlösten Sünder ist, Verdammniß bezeichnet, vgl. 1 Sam. 3, 13. Obad. 21. Ps. 109, 31. Röm. 2, 1. 14, 3. 4. Joh. 3, 17. 18. — Dabei ist nur noch auf den Einwand von Grotius Rücksicht zu nehmen, daß Luc. 6, 37. und als Glossem der dortigen Stelle, zufolge der Vulg., auch bei Matth. hinter μὴ κρίνετε auch μὴ καταδικάζετε stehe, woraus sich

*) Gregor v. Nyssa: οὐ τ. κρίσιν καὶ τ. εὐγνωμοσύνην ἐκβάλλει· κρίσιν δὲ ὀνομάζει τ. τραχυτέραν κατάκρισιν.

**) Neuerlich ist mehreres Gute über diesen Kanon ausgesprochen worden von Winer in seiner disputatio de verborum simplicium pro compositis in N. T. usu et causis. 1833, wo S. 19. zwar dem κρίνειν die Bed. condemnare zugestanden wird, aber mit Recht bestritten, daß das simpl. statt compos. stehe, und ebenso mit Recht S. 16. gerügt, an wie manchen Stellen die Interpreten verkehrterweise κρίνειν im Sinne von κατακρίνειν genommen haben.

Digitized by Google

sich schließen lasse, daß κρίνειν bloß urtheilen heiße. Allein, wie im Deutschen mit dem Verbot: „richtet nicht“ das Sinnverwandte: „verurtheilet nicht“ verknüpft werden kann, um den Begriff desto stärker hervorzuheben, so auch im Griechischen. Die rechte Beschränkung des Ausspruchs ergiebt sich eigentlich schon aus dem nachfolgenden V. 5., wo zugleich auch das κρίνειν gestattet wird, wenn es heißt: τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν κτλ.

Nach zwei Seiten hin ist nun ein Mißverständniß abzuwehren: 1) daß demnach jedes scharfe und mithin verwerfende Urtheil selbst verwerflich sei — dies der Sinn, in welchem tausendfältig in Predigten, Journalen und Gesellschaften von einer Welt, die in ihrem Urtheil über die Mitbrüder selbst unwahr und unbarmherzig zu seyn pflegt, der Ausspruch denen vorgehalten zu werden pflegt, welche um der Wahrheit Gottes willen sich nicht entschließen können, „Böses gut und Gutes bös zu nennen und Friede! Friede! zu sagen, wo kein Friede ist“ (Jes. 5, 20. Ez. 13, 10.). Zunächst nun würde bei dieser Auffassung der Ausspruch Christum selbst verdammen mit seinem vierfachen Wehe über die Heuchler Matth. 23, 14. und seinem ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν Matth. 23, 33. Sodann, wie schon Chrys. treffend ausführt, ist den Aposteln mit dem Amte der Schlüssel auch das Amt übertragen zu lösen und zu binden, und sie haben es geübt Tit. 1, 9. 2, 15. 2 Tim. 4, 2. 1 Tim. 5, 20., und als eine Frucht des Gottesgeistes, der den Christen die Salbung giebt, wird verlangt, daß sie sich darauf verstehen sollen, die unreinen Geister von den reinen zu sondern 1 Joh. 4, 1. 2 Joh. 10. 1 Thess. 5, 21. Ja, wie es gleich nachher heißt, soll der Jünger Christi die Hunde und die Schweine ausscheiden, damit er ihnen nicht die Perle gebe, und soll die falschen Propheten an ihren Früchten erkennen lernen V. 16. Der Mißverstand dieses Ausspruchs ist derselbe, welcher zu C. 5, 44. gerügt wurde, und die Beseitigung desselben ist auch hier dieselbige. Der Christ soll auch hier verfahren als Kind Gottes, vergl. S. 309. Gott, das lautere Licht, beleuchtet Alles und zeigt also Alles in seiner wahren Gestalt

Digitized by Google

Joh. 3, 20. Der Christ, der Gottes Geist in sich aufgenommen, der πνευματικός, hat den Maaßstab für Alles, ἀνακρίνει πάντα; Gott verdammt in seinem Worte d. h. er erklärt für ausgeschlossen aus der göttlichen Gnade den, welcher dem Sohne nicht gehorcht Joh. 3, 36. Marc. 16, 16. Was Gott thut, muß auch der Mensch für wahr erklären, und was Gott für ausgeschlossen erklärt, muß auch der Mensch für ausgeschlossen erklären — somit für verworfen erklären, was Gott verwirft, sobald er nämlich sichere Kriterien hat, daß die Bedingungen der Verwerfung vorhanden sind. Gott ist langmüthig, barmherzig und gnädig in seinem Urtheil über den Menschen, dieselbe Gesinnung muß auch den Menschen beseelen bei seinem Urtheil, wie 1 Kor 13. es fordert. 2) kann der Zusatz ἵνα μὴ κριθῆτε ebenso einseitig mißverstanden werden, wie C. 6, 14. 15., als ob die Enthaltung von jedem ungöttlichen Verdammen allein schon ausreiche, um Gottes Wohlgefallen zu gewinnen, vergl. die Anm. zu jen. V.

V. 2. Derselbe Gedanke mehr ausgeführt. Nach seiner Gerechtigkeit übt Gott das ius talionis. Das Recht ist elastisch, der ungerechte Schlag auf den Andern fällt nach der sittlichen Weltordnung wieder auf mich zurück s. S. 307. So wie aber der Gegenschlag des Rechtes gegen das Verbrechen nicht wieder Verbrechen ist, sondern Recht, so ist auch hier das verdammende Urtheil Gottes, welches das ungerechte Verdammen der Menschen trifft, nicht wieder Ungerechtigkeit, sondern Gerechtigkeit Ps. 18, 27. 2 Thess. 1, 6. oben C. 6, 15. — Die Phrase: ἐν ᾧ γὰρ μέτρῳ κτλ. ist wie das lat. par pari sprüchwörtlich und findet sich so (vergl. Cappellus) im Talmud מִדָּה כְנֶגֶד מִדָּה ein Maaß ums andere, weshalb es nicht auffallen kann, daß derselbe Ausspruch Marc. 4, 24. noch einmal in ganz verschiedenem Zusammenhange vorkommt. Auch im Arab. وكلت للتخلى كما كال لى على وفا الكيلى او بسخة „ich messe meinem Freunde wie er mir mißt, mit überfließendem Maaße oder mit kargem“ bei Hariri, Cons. IV. p. 38. ed. Schult. — Ἐν ᾧ ist weder, wie Kuin. angiebt, per hebraismum für ᾧ gesetzt, noch, wie Fritzsche annimmt

Digitized by Google

mit Verweisung auf Matthiä's Grammatik S. 842. 1ste A., instrumental per, sondern es bezeichnet die Gemäßheit, Norm, s. Matthiä II, 1140. 2te A., wie auch im Hebr. בְּ 2 Kor. 10, 12.

V. 3. Es findet noch ein Fortschritt der Rede Statt; es wird gezeigt, theils, wie thöricht es sei, wenn der, welcher an dem größern Gebrechen leidet, den, der an dem kleinern leidet, zurechtweisen will, theils, wie unmöglich dies sei. Die hier gerügte Gesinnung ist die, welche auch Matth. 23, 23. 24. rügt. Die Meisten übersehen (auch Chrys. und Euth., nur nicht Theoph.), daß absichtlich das Auge als der Ort genannt ist, wo der Fehler Statt findet. Das leibliche Auge ist hier, wie C. 6., Repräsentant des geistigen; eigene Sündhaftigkeit raubt den rechten geistigen Blick, um über das sittliche Verderben Anderer zu urtheilen. Daß der Erlöser diesen Gedanken mit ausdrücken will, ergiebt sich aus dem Zusatz: τότε διαβλέψεις ἐκβάλλειν κ. τ. λ. Hieße z. B. das Gleichniß: warum siehst du bei dem Andern die Blatter und bei dir nicht die Beule, so fiele diese sinnreiche Andeutung hinweg. Dadurch, daß man diesen feinen Zug des Gleichnisses nicht auffaßte, ließen sich Manche verleiten, das Fut. διαβλέψεις imperativisch zu erklären, s. Er. Schmid. — Gerade dieselbe sprüchwörtliche Redensart findet sich übrigens im Talmud, und bei den Arabern, wo قليل قذى العينين „einer, der wenig Splitter im Auge hat = einer, der richtig sehen kann," sonst ist der Splitter im Auge dem Araber Bild des Schmerzhaften überhaupt, Schultens zu Hariri Cons. VI. 235. und zur Hamasa p. 396. Ganz dieselbe Sentenz findet sich Hariri VI. p. 237. „ich sehe in deinem Auge den Balken, und du wunderst dich, wenn du in meinem Auge den Splitter siehst." Vergl. Gesenius in Rosenm. Repertor. I. 126. Derselbe Gedanke in einem andern Bilde bei Horaz, Serm. I. 3. v. 25.

Zum Belege für den weit verbreiteten Hang, mit dem Rügen bei Andern statt bei sich selbst anzufangen, haben Grotius, Priçäus, Alberti, Wetstein zahlreiche Aus-

Digitized by Google

sprüche aus den Classikern zusammengetragen,*) vergl. auch Vorst de adag. N. T. p. 29., und man wundert sich nur, wie bei diesen vielen Erfahrungen dennoch die Quelle, aus der sie fließen, verborgen bleiben und man mit Cicero sagen kann: fit nescio quo pacto, ut magis in aliis cernamus, quam in nobismet ipsis, si quid delinquitur. Von biblischen Sachparallelen gehört hierher Gal. 6, 4. Sir. 18, 19.

Βλέπειν ist hier nicht mit der Vulg. und Erasmus bloß sehen zu übersetzen, wie auch Luther hat, es ist anblicken, und somit dem Sinne nach gleich dem nachfolgenden κατανοεῖν, Vatablus: animadvertere, s. oben S. 214. — In dem Fut. ἐρεῖς liegt das Können, Mögen — wie kannst, wie magst du sagen? Röm. 6, 2. Hebr. 2, 3., Luther ganz richtig: „Wie darfst du sagen.“ Die lateinischen Uebers. tragen diese Emphasis auf πῶς über, indem sie es mit qua fronte geben, vergl. πῶς ἐρεῖς in LXX. Jer. 2, 23. — Der selbstverblendete Tadler wird Heuchler genannt, und wenn er auch nicht besser scheinen will, als er ist, so macht er doch durch dieses sein Betragen, daß er in der That scheint, was er nicht ist — nämlich makellos. — Διαβλέπω von Schleusner ganz unrichtig erklärt: se convertere, componere ad aliquam rem peragendam und von Bengel mit falscher Emphasis: transspicies trabe e medio sublata, oculo expedito. Das διά ist wie in διαγιγνώσκω, διακούω und im Lat. dignoscere, dispicere Verstärkung des simpl.

V. 6. Hier ließe sich zwar ein Ideenübergang nachweisen, nämlich so, wie die Meisten ihn angeben: „in gewissen Fällen müßt ihr indeß doch die διάκρισις üben.“**) Da

*) Nur einige Stellen mögen hier Platz finden. Menander: οὐδεὶς ἐφ' αὑτοῦ τὰ κακὰ συνορᾷ, Πάμφιλε, σαφῶς, ἑτέρου δ' ἀσχημονοῦντος ὀρέται. Sosikrates: ἀγαθοὶ δὲ τὸ κακὸν ἐσμεν ἐφ' ἑτέρων ἰδεῖν, αὐτοὶ δ' ὅταν ποιῶμεν, οὐ γινώσκομεν. Plutarch: τί ἀλλότριον, ἄνθρωπε βασκανώτατε, κακὸν ὀξυδερκεῖς, τὸ δ' ἴδιον παραβλέπεις;

**) Bengel: hic occurritur alteri extremo. Extrema enim sunt, iudicare non iudicandos et canibus sancta dare, nimia seve-

Digitized by Google

indessen weder eine verbindende noch eine adversative Partikel diesen Satz an das Vorhergehende anschließt, so muß diese Verknüpfung doch precär bleiben. Ganz unpassend sind Verbindungen, wie sie Rus angenommen hat: „solche brüderliche Zurechtweisungen gebt jedoch nicht einem Jeglichen“ oder Strabus: „am wenigsten richtet diejenigen, welche keine Hoffnung geben, bei denen also jede Bestrafung verloren seyn würde“! — Man betrachtet diesen Ausspruch als einen solchen, der vorzugsweise eine Anweisung an die Apostel enthalte, sowie der dem Anschein nach das Gegentheil aussagende C. 10, 27., oder der dem unsrigen verwandte C. 10, 14. Indeß verhält es sich damit wie mit C. 5, 14. vergl. oben S. 30.

Der Ausspruch gehört zu den schwierigeren; weder mit der Auslegung der bildlichen Rede als solcher ist man aufs Reine gekommen, noch auch mit der Ausdeutung derselben. Wir erwägen zuerst die bildliche Rede als solche und haben darin 1) den Charakter der erwähnten Thiere zu entwickeln, 2) das, was von ihrem Verhalten gesagt wird, und 3) das, was ihnen vorgeworfen wird. Hund und Schwein werden im Alterthum öfters als unreine Thiere neben einander gestellt, Horaz epist. I, 2, 26. vixisset canis immundus vel amica luto sus II, 2, 75. hac rabiosa fugit canis, hac lutulenta ruit sus. Priapeia 84. canisque saeva susque ligneo tibi lutosus adfricabit luteum latus. In den LXX. 1 Kön. 21, 19. 22, 38.: ἐξέλειξαν αἱ ὗες καὶ οἱ κύνες τὸ αἷμα αὐτοῦ καὶ αἱ πόρναι ἐλούσαντο ἐν τῷ αἵματι κ. τ. λ. Sprüchw. 26, 11. 2 Petr. 2, 22. Außerdem werden beide gesetzlich für unrein erklärte Thiere in der Schrift mit Verachtung erwähnt 2 Sam. 3, 8. 9, 8. 2 Kön. 8, 13. Matth. 15, 26. Offenb. 22, 15. Sprüchw. 11, 22. Luc. 15, 15. 16.

---

ritas et nimia laxitas. Sehr ingeniös setzt der auct. op. imp. diesen V. mit C. 5, 45. in Verbindung, indem er sagt: „Gott giebt nicht seine geistigen Gaben den Guten und Bösen, sondern seine irdischen Gaben, Sonne und Regen. Propter quod in vestris quidem estote simplices (liberales) et benigni, in meis (in den geistigen Gütern) prudentes et cauti.“

Digitized by Google

Im Tr. Bava Kama c. 7. §. 7. heißt es: לֹא יְגַדֵּל אָדָם אֶת־הַכֶּלֶב אֶלָּא אִם כֵּן הָיָה קָטוּר בַּשַּׁלְשֶׁלֶת „Niemand darf einen Hund aufziehen; wer es aber wagt, der muß mit Ketten gebunden werden.“ Dem Hunde werden bei den Griechen, Römern, Hebräern, Arabern die Prädicate gegeben: κοίδορος, ἀναιδής, ἴταμος, dem Schweine: ἀσελγής, ῥυπαρός, ἀκάθαρτος; s. über das Hierhergehörige Bochart hieroz. II. c. 56. 57. und Wetstein zu d. St. und zu Phil. 3, 2. Es kommt nun darauf an, ob dieselben hier zur Bezeichnung eines verschiedenen Charakters angeführt werden und daher zwei verschiedene Menschenclassen bezeichnen. Dies ist die gewöhnliche Annahme. Schon Chrys. macht den Unterschied, daß das eine Thier die Ungläubigen, das andere die schlechten Christen bezeichne: κύνας τοὺς ἐν ἀσεβείᾳ ζῶντας, ἀνιάτῳ .... ᾐνίξατο, καὶ χοίρους τοὺς ἐν ἀπολάστῳ βίῳ διατρίβοντας, Pel. l. I. c. 143., ebenso Isidor., Euth., Theoph., Grotius. Hieron.: quidam per canes eos intelligi volunt, qui post fidem Christi revertuntur ad vomitum peccatorum suorum, porcos autem eos, qui necdum crediderunt. Hilarius: canes, gentes; porci, haeretici, quia acceptam Dei cognitionem non ruminando disponunt. Augustin: canes pro oppugnatoribus veritatis, porcos pro contemtoribus. Erasm.: canis profanum animal, sus immundum. Die anderen Interpreten schließen sich gewöhnlich an Augustin an. Wird nun dieser Unterschied angenommen, so wird auch beiden Thieren ein verschiedenes Verhalten gegen die Gabe zugeschrieben. Die Hunde nämlich, welche im Morgenlande reißende Thiere sind (vergl. die Ausl. zu Ps. 22, 17.), bezeichnen die wüthenden Verfolger, welche, wenn das Heilige ihnen dargeboten wird, die Geber zerreißen; die Schweine solche, welche in der Lust versinken und die Gabe in den Koth treten. Um diese Erklärung herauszubringen, beruft man sich auf die Redeform, welche den Namen ἐπάνοδος oder ὑστέρησις führt, nach welcher von zwei verbundenen Verbis das erstere sich nicht, wie gewöhnlich, auf das erste von zwei vorhergegangenen Nominibus bezieht, sondern auf das zweite, und das zweite Verbum auf das erste No-

Digitized by Google

men, wofür man als Beleg Matth. 12, 22. anführt (ausführlicher hierüber Hammond zu d. St.). Hier wäre indeß doch der Fall verschieden; dort nämlich sind Nomina und Verba in einem Satze verbunden, hier bilden sie zwei verschiedene Sätze; wenigstens würde man hier statt καὶ στραφέντες: ἢ στραφέντες erwarten. Kann das καὶ στραφέντες κ. τ. λ. auf das letzte Subj. bezogen werden, so wird man es auch nothwendig darauf beziehen müssen, da die entgegengesetzte Auffassung jedenfalls etwas Unnatürliches hat. Nun kann es aber nicht nur auf die χοίροι bezogen werden, sondern es wird auch sehr natürlich darauf bezogen. Στραφέντες ist gerade das Wort, welches malerisch die Angriffsweise des Ebers (verres et aper) bezeichnet; oder will man es nicht so fassen, so bezeichnet es das Verhältniß des Ebers gegen die Gabe, worauf dann folgt, wie er sich gegen den Geber verhält. Die vor ihn hingeworfene Gabe tritt er mit Füßen, dann wendet er sich zur Seite, und greift auch den Geber an — das Bild ganz der Natur angemessen. *) Dagegen ist es ungewöhnlich, den Hund geradezu als Bild des reißenden Verderbers zu bezeichnen; in den biblischen Stellen, wie in den Classikern, ist er das Bild der ἀναισχυντία und dagegen der Wolf der Typus reißender Verfolger V. 15. — Eigenthümlich ist die Fassung mehrerer Alten und Neueren Chrys., Euthym., Grotius, Hammond, Lösner, welche στραφέντες im übergetragenen Sinne gleich μετενεχθέντες, μεταβληθέντες nehmen „plötzlich wild geworden zerreißen sie.“ Euth.: εἶτα στραφέντες ἀπὸ τ. ἐπιπλάστου ἐπιεικείας εἰς φανερὰν ἐναντίωσιν. Es wäre dann also eine Bezeichnung der heuchlerischen Menschen, welche Lammessinn zeigen, ehe sie noch ins christliche Heiligthum eingeführt werden, nachher aber auf einmal zu Wölfen werden, und in diesem Sinne wurde der Ausspruch auf die Häretiker bezogen. Wenn Fritzsche dieser Fas-

*) Von der Angriffsweise des Ebers Horaz carm. III, 22. verres obliquum meditans ictum. Ovid Heroid. IV, 154. obliquo dente timendus aper. — Das Zertreten und Zerreißen Plautus trucul. II. 2, 13.

Digitized by Google

sung entgegengesetzt, daß es dann τραπέντες heißen müßte, so ist dieses nicht richtig, denn στρέφεσθαι kommt auch im Hellenist. als Uebersetzung von הָפַךְ in der übergetragenen Bedeutung: den Sinn ändern, vor Klagl. 5, 15. Jes. 34, 9. Ps. 30, 12. 2 Mos. 7, 15. Offenb. 11, 6. Es würde aber diese Auffassung hier weder zum bildlichen noch zum eigentlichen Sinne der Rede passen; nicht zum bildlichen: denn jene Thiere nehmen ja den reißenden Sinn nicht erst an, nachdem ihnen die Gaben vorgeworfen sind; nicht im eigentlichen Sinne von profanen Menschen: denn sie zeigen sich ja nicht gerade freundlich, bevor ihnen das Heilige mitgetheilt wird.

Betrachten wir nunmehr die Worte, welche die mitgetheilte Gabe bezeichnen. *) Μαργαρίται wie gewöhnlich das Bild von etwas Köstlichem Matth. 13., bei den Orientalen namentlich köstliche Reden, s. Gesenius in Rosenm. Repert. I. 128. Wird man es für zu gekünstelt halten, wenn wir sagen, daß gerade Perlen absichtlich gewählt seien, weil sie mit der gewöhnlichen Speise der Schweine, mit den Eicheln, Aehnlichkeit haben? Wir haben schon S. 203. bemerkt, wie in manchen Gleichnissen bis ins Einzelnste hinein das Gleichniß mit Sorgfalt ausgeführt und auf das geistige Gebiet zu übertragen ist; man vergl. z. B. wie geschickt Matth. 13, 22. Luc. 8, 14. gerade die Dornen gewählt sind, um die μέριμναι und ἡδοναὶ τ. βίου, die den Menschen verstricken, zu bezeichnen, und gleich nachher in V. 9. 10., wo der Stein genau dem Brot, der Fisch der Schlange entspricht, ebenso C. 7, 16. — dazu kommt, daß das Zeitwort βάλλειν vorwerfen gewählt ist. — Von τὸ ἅγιον ist die allgemein recipirte Erklärung die, welche es abstract faßt: „das Heilige", daher das kirchliche Apophthegma τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, und daher denn auch bei den Kirchenvätern in den Anführungen der Stelle allgemein — Griesbach erwähnt nur Orig. und Chrys. — τὰ ἅγια viel öfter als der Singul., s. z. B.

*) Vergl. von den Sprüchwörtern der Alten Sprüchw. 11, 22. und: τί χοιρὸν χυτὴ κ. βαλανείῳ;

Digitized by Google

Theodoret Opp. I. 1049. 1441. II. 1300. u. a. Es widerstrebt nun aber durchaus dem exegetischen Gefühle, hier diese abstracte Bed. anzunehmen; neben den den Eicheln entsprechenden μαργαρίται erwartet man eine Speise, wie sie den Hunden gegeben zu werden pflegt, oder wenigstens die Erwähnung einer andern Art von Kostbarkeiten. J. D. Michaelis ist zuerst auf den ingeniösen Gedanken gekommen, auf einen Uebersetzungsfehler bei Uebertragung des Aramäischen zu rathen, Christus habe sich nämlich des Wortes קְדָשָׁא bedient, welches Amulet, insbes. Ohrring heißt, und welches der Uebersetzer mit dem gewöhnlichern Worte vertauscht habe, ebenso nachher Eichhorn, Bertholdt, Bolten, Kuinöl. Daß diese Bed. des Wortes im Aramäischen gesichert sei, zeigt Gesenius im Comm. zu Jes. 3, 20., er hätte noch hinzufügen können, daß auch im Samaritanischen das verwandte ⱷⱣⱦⱣ in der Bed. Ohrring vorkommt; so lange es jedoch nicht als völlig entschieden betrachtet werden kann, daß der griechische Matthäus aus dem Aramäischen übertragen, oder so lange noch die Hypothese offen steht, daß der Evangelist selbst der Uebersetzer sei, darf der Interpret, zumal wenn sich irgend andere Auswege darbieten, nicht von angeblichen Uebersetzungsfehlern ausgehen. Dazu kommt, daß man nicht einmal mit einem Uebersetzungsfehler auskäme, sondern noch dazu einen Schreibfehler annehmen müßte, indem der Ohrring קְדִישָׁא, קְדֻשָׁא, קִדּוּשָׁא, im Syrischen ܩܕܘܫܐ heißt, das Heilige aber קֹדֶשׁ, הַקֹּדֶשׁ, ܩܘܕܫܐ, ܩܕܫܐ; zudem würde doch wohl Christus im Aramäischen sich nicht des Singul. bedient haben, sondern des Plural, und dies hätte sich dann gar nicht mißverstehen lassen; auch würde man wohl fordern müssen, daß nachgewiesen würde, Ohrringe seien ebenso sprüchwörtlich, wie Perlen und Edelsteine, Bezeichnungen von etwas Kostbarem gewesen; die zu diesem Behuf angeführte Stelle Sprüchw. 11, 22. kann dies nicht beweisen. Es scheint uns daher, daß von dieser Hypothese, die eine Zeit lang so viel Beifall gefunden hat, gänzlich abstrahirt werden muß. — Daher nehmen wir nicht Anstand, der Erklärung

Digitized by Google

beizutreten, welche zuerst*) Herm. von der Hardt gegeben hat, nach welcher τὸ ἅγιον das Opferfleisch bezeichnet (Tempe anecdota sacra ed. Winkler Hal. 1758. p. 483.); ausführlich ist eben diese Ansicht vertheidigt in der Tempe Helvet. 1736. T. II. p. 271., ebenso dann auch von D. Paulus. קֹדֶשׁ bezeichnet im Hebr. alles dem Dienste des Heiligthums Geweihte, insbesondere auch das heilige Opferfleisch 3 Mos. 22, 2 — 7., בְּשַׂר קֹדֶשׁ bei Jer. 11, 15. Hagg. 2, 12., bei den Rabb. haben bestimmte Opfer den Namen קָדְשֵׁי קָדָשִׁים, andere heißen קָדָשִׁים קַלִּים s. Buxt. Lex. Talm. p. 1980. Tract. Schekalim ed. Wülfer, p. 166. Das Fleisch ist gerade die dem Hunde eignende Speise 2 Mos. 22, 31.; aber welcher Priester von dem Gott geweihten Opferfleische dem unreinen Thiere hätte hinwerfen wollen, wäre des Todes gewesen! Freilich wird man dann bei dieser Fassung das ῥήξωσι nicht auf die Hunde beziehen dürfen und eben so wenig das καταπατεῖν, denn auch das heilige Fleisch würde den Hunden willkommene Speise seyn, vielmehr muß man das μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί ganz für sich nehmen. Der Gedanke, der dann hierin ausgesprochen ist: „gebt nicht das Heilige dem, der dessen nicht werth ist," wird dann durch das Nachfolgende dahin erweitert, daß das zweite Bild auch zugleich das Verhalten der Unwürdigen gegen die Gabe und gegen den Geber bezeichnet; „die Gabe wird gemißhandelt, und, weil sie deren Werth nicht verstehen, wird der Geber selbst gemißhandelt." Diese Auffassung von τὸ ἅγιον entscheidet uns nunmehr auch gänzlich dafür, wofür wir uns schon oben geneigt zeigen mußten, die beiden Thiere hier nicht als Repräsentanten eines verschiedenen Charakters anzusehen, sondern als desselben, nämlich als Typen der ἀναισχυντία, wie sie auch in den oben S. 485. angeführten Stellen in diesem Sinne beide neben einander gestellt werden.

*) Indeß sagt schon Bucer: sanctum Christus dixit ad eum modum, quo dicata Deo et sanctorum tantum usui deputata in lege sancta dicebantur ... qualis tabernaculi supellex habebatur.

Digitized by Google

Nachdem wir so die bildliche Rede uns vollständig deutlich gemacht, fragen wir uns nach deren Anwendung. Der allgemeine Sinn unterliegt keiner Schwierigkeit; schon die Pythagoräer lehrten μὴ εἶναι πρὸς πάντας πάντα ῥητά Diog. Laert. l. VIII, c. 15., bildlich σιτίον εἰς ἀμιδα μὴ ἐμβάλλειν, und in diesem Sinne heißt es in den γνωμαί πυθαγορικαί des Demophilus in Gales Opusc. mythol. p. 623.: λόγον περὶ θεοῦ τοῖς ὑπὸ δόξης διεφθαρμένοις λέγειν, οὐκ ἀσφαλές· καὶ γὰρ τ' ἀληθῆ λέγειν, ἐπὶ τούτων καὶ τὰ ψευδῆ, κίνδυνον φέρει. In diesem pythagoreischen Sinne, in welchem der Stand von Esoterikern und Exoterikern unterschieden wird, wurden die Worte seit der Zeit häufig aufgefaßt, wo sich die Lehre von der disciplina arcani in der Kirche gebildet hatte; die constitutt. apostt. l. III. c. 5. erklären: χρὴ γὰρ ἐν τοῖς μυστικοῖς μὴ προδότην εἶναι, ἀλλ' ἀσφαλῆ, und außer vielen anderen Stellen tritt diese Anwendung besonders hervor in dem von Garnier dem Theodoret, von Petavius, Combefisius, Dupin dem Maximus, von Anderen dem Athanasius zugeschriebenen Tractate de trinitate am Anfange des ersten Dialogs, wo der Orthodoxe dem Arianer, auf die Frage, ob er Christ sei, mit Ja antwortet; auf die Frage aber, was das Christenthum sei, nicht antworten will, sondern sagt: τὸ μὲν γὰρ εἰπεῖν, ὅτι Χριστοῦ δοῦλός εἰμι, ἀναγκαῖον εἰπεῖν· τὸ δὲ, τί ἐστιν ὁ χριστιανισμός, οὐκ ἀσφαλὲς, ἐὰν μὴ γνῶ, τίς ἐστιν ὁ ἐρωτῶν, μήποτε εὑρεθῶ βάλλων τὰ ἅγια τοῖς κυσὶν ἢ τοὺς μαργαρίτας ἔμπροσθεν τῶν χοίρων. Vergl. andere St. bei Suicer Thes. T. II. 301. Hieran schließt sich Grotius, der unter den ἅγια die interiora praecepta sapientiae Christi versteht, und Vitringa Obs. sacrae l. VI. c. 20. §. 7., welcher die allegorischen Deutungen darunter verstanden wissen will. Manche von den Vätern begriffen unter dem Worte außer den höheren Lehren auch zugleich das Sakrament, welches in der Kirchensprache τὰ ἅγια oder τὰ ἅγια τῶν ἁγίων hieß, s. Suicer a. a. O. und Fabricius Cod. apocr. V. T. I. 566. Will man ἅγιον und μαργαρίται auf christliche Mysterien einschränken, so ist es am ein-

Digitized by Google

fachsten, darunter mit Christ. Starke, Olsh. u. A. die eigentliche Heilswahrheit des Evang. im engern Sinne zu verstehen, mit Vergleichung von Matth. 13, 46.; diese mitzutheilen, ehe die Predigt von der μετάνοια vorangegangen und die Erlösungsbedürftigkeit geweckt ist, ist immer verderblich. Allein was berechtigt uns τὸ ἅγιον und αἱ μαργαρῖται so einzuschränken? Die Perlen und jene eine köstliche Perle, von der Matth. 13. die Rede, ist nicht dasselbe, wie eben auch das allgemeinere τὸ ἅγιον zeigt. Von denen, welche 2 Petr. 2, 22. κύνες und ὗες genannt werden, heißt es dort, es wäre ihnen besser gewesen, die ἁγία ἐντολή gar nicht erkannt zu haben, und damit steht parallel das allgemeinere ὁδὸς δικαιοσύνης, worunter doch auch die μετάνοια mit begriffen ist. Und so wie in Marc. 16, 15.; Matth. 10, 27. 2 Tim. 4, 2. gerade vom Evang. im engern Sinne geboten wird, es Jedem ohne Unterschied zu verkünden, so läßt sich andererseits ja auch nicht von der Predigt der μετάνοια sagen, daß sie Jedem ohne Unterschied zu predigen sei, nämlich ohne Unterschied der Zeit und Umstände. Den Vorzug verdient demnach ohne Zweifel die Erklärung, welche in der protest. Kirche die herrschende geworden ist, bei Zwingli, Luther, Calvin, Chemnitz, Rus: „von vorn herein lasse sich auch von dem Verworfensten nicht sagen, daß er unter die κύνες und χοῖροι in dem Sinne Christi gehöre; aus der Tiefe der verworfensten Seele könne ein Bekenntniß hervordringen, wie das des Schächers am Kreuze. Erst das Verhalten gegen die mitgetheilte göttliche Gnade könne hinterher entscheiden und klar machen, wer zu den κύνες und χοῖροι gehöre, und eben nach diesem Empfange der heiligen Gabe sei zu bestimmen, ob die göttlichen Wahrheiten ferner mitzutheilen seien, oder ob der unbußfertige Verhärtete dem Gericht der Verstockung zu überlassen, damit sich in ihm erfülle: wer da nicht hat, von dem wird genommen, was er hat. Daß dieses der Sinn Christi sei, bestätigt sich durch Matth. 10, 12 — 14., zufolge dessen auch dem der Friedenswunsch gegeben werden soll, der dessen nicht werth ist, und nur, wenn die Rede nicht angenommen wird, der Verhärtete seinem Selbstgericht zu überlassen ist,

Digitized by Google

wie Paulus von solchen sagt, daß sie αὐτοκατάκριτοι sind, sobald sie der mehrmaligen Ermahnung nicht folgen Tit. 3, 11. und A. G. 13, 46. *) Als Parallelen kann man demnach betrachten Sprüchw. 9, 8. 23, 9.

V. 8. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wird gewöhnlich so angegeben, wie auch von Chrys. und Luther, daß der Erlöser, nachdem er die großen und schweren Gebote des christlichen Gesetzes aufgestellt, nunmehr angebe, wie man zur Erfüllung die Kraft erhalten könne; specieller Augustin, daß Christus der Frage der Jünger zuvorkommen wolle, wie sie denn jene Perle der rechten Lehre, von welcher V. 6. sprach, erlangen könnten. Dieser nexus befriedigt nun nicht, deswegen muß es aber doch noch immer sehr zweifelhaft bleiben, ob, was schon Maldonat annahm, der Ausspruch sich ursprünglich an die Gebetsvorschrift und das Gleichniß Luc. 11, 1 — 8. angeschlossen habe, s. oben die Einl. S. 13. Eher mag man annehmen, daß Matth. verbindende Aussprüche ausgelassen habe.

Die andere Frage ist die, wie wir uns das Verhältniß der drei Satzglieder zu denken haben, ob sie sich alle nur auf das Gebet oder auch auf andere Bestrebungen des Menschen beziehen. Suchen scheint eine andere Handlung als Bitten zu bezeichnen, im homiletischen Gebrauche wird daher nicht selten nur αἰτεῖτε auf das Gebet bezogen, ζητεῖτε auf das Forschen des Menschen nach Wahrheit, und κρούετε auf die sorgsame Erwägung der in dem Buchstaben der Schrift niedergelegten Wahrheit. August. bezog αἰτεῖτε auf das Erlangen der Kraft, ζητεῖτε auf das der Weisheit, er sagt indeß in s. Retractionen: „operose quidem tria ista, quid inter se differant, exponendum putavi, sed longe melius ad instantissimam petitionem omnia referuntur," und begründet dieses nicht mit Unrecht darauf, daß das Gleichniß nur vom Bitten handele. Ζητεῖν werden wir daher wie

*) Pellican: quando autem et quibus loquendum verbum Dei cum incremento gloriae Dei, nemo sine spiritu patris recte intelliget.

Digitized by Google

בקש in der Bed. eines ernstlichen Bittens und Verlangens nehmen Jer. 29, 13. 14., εὑρίσκειν im Sinne von Erlangen 2 Tim. 1, 18., das an die Thür Klopfen aber bezeichnet das auch dann anhaltende Verlangen, wenn die Gewährung zögert oder schwierig scheint Luc. 18, 1. Aehnlich schon Chrys.: wer sucht, sagt er, denkt nur an das Eine, was er sucht, und läßt alles Uebrige außer Acht, ἀπὸ δὲ τοῦ κρούειν τὸ μετὰ σφοδρότητος προσιέναι κ. μετὰ θερμῆς διανοίας ἐδήλωσε — παραμένειν δεῖ, κἂν εὐθέως μὴ ἀνοίξῃ τὴν θύραν. Der Gegenstand, welcher gesucht werden soll, wird uns hier nicht speciell genannt. V. 11. sagt nur, es sind ἀγαθά, wofür Luc. 11, 13. die geistigen Güter, πνεῦμα ἅγιον. Die ἀγαθά sind nirgends anders als bei Gott zu suchen, von welchem jede δόσις ἀγαθή herstammt Jak. 1, 7.

Was nun die Anwendung des Wortes Christi betrifft, so ist hier wiederum ein Fall, wo das allgemein Gesagte seine Beschränkungen leidet, s. S. 167. und 278. In ähnlichen Verheißungen sind überall irgend welche Bedingungen angegeben, unter denen die Erhörung zugesagt wird, gewöhnlich, wenn in Christi Namen gebeten wird, wenn im Glauben gebetet wird, wenn mit rechter Freudigkeit u. s. w. Matth. 21, 22. Marc. 11, 24. Joh. 14, 13. 15, 7. 16, 23. 24. 1 Joh. 3, 22. Hat das Gebot, welches Christus uns giebt: „dem, der dich bittet, gieb“ nothwendig seine Beschränkungen (s. S. 278.), so hat sie auch die Erhörung unserer Bitten zu Gott. Fassen wir nun die Bedingungen der Erhörbarkeit der Gebete zusammen, so bestehen sie subjectiv darin, daß im Glauben gebetet werden muß Matth. 21, 22. Marc. 11, 24. Jak. 1, 6., objectiv darin, daß das Gebet dem Willen Gottes gemäß seyn muß 1 Joh. 5, 14. Jak. 4, 3. Die subjective Bedingung des Glaubens sowohl als die objective befaßt auch die Eigenschaft, daß es ἐν ὀνόματι κυρίου geschehe, mit in sich, denn im Namen Christi betet, wer einerseits an ihn glaubt und auf ihn vertraut, und andererseits in Beziehung auf ihn bittet, so daß, was er bittet, zur Beförderung seines Reiches diene. Die subjective Bedingung ist implicite in unsr. St. ausgesprochen durch die Forderung des

Digitized by Google

anhaltenden ernſtlichen Gebetes, welches ſich ohne Glauben nicht denken läßt (Luc. 18, 1 ff.), die objective, in ſofern das Gleichniß nur von δόματα ἀγαθά handelt, von Brot und Fiſch, den nothwendigen und darum heilſamen Lebensmitteln. Die ſubjective Bedingung iſt erforderlich, weil ohne die gläubige Gemüthsrichtung eine Mittheilung geiſtiger Gaben nicht möglich iſt. Hing doch ſelbſt nach Marc. 6, 5. 9, 23. die leibliche Heilung von dem Vorhandenſeyn des Organs des Glaubens ab. Die objective Bedingung hat ihre Begründung in Gottes Weſen, da von ihm Anderes, als Gutes (wobei jedoch zu bemerken, daß auch Strafen Gottes gut ſind) nicht ausgehen kann Jak. 1, 17.; wie es aus der Natur Gottes als unſers Vaters folgt, daß er nicht dem, welcher um Brot bittet, einen Stein gebe, ſo auch, daß er nicht dem, welcher um einen Stein bittet, würklich einen Stein gebe. Chryſ.: εἰ γὰρ καὶ υἱὸς εἶ, οὐκ ἀρκεῖ τοῦτο εἰς τὸ λαβεῖν· ἀλλὰ καὶ αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτο κωλύει τὸ λαβεῖν, τὸ υἱὸν ὄντα ἃ μὴ συμφέρει αἰτεῖν. Steht das feſt, ſo ergiebt ſich aber auch, daß man ſagen kann, dem rechten Beter werden ſämmtliche Gebete erhört. Was die geiſtigen Güter betrifft, ſo dient jedes Gebet, in dem Maaße, als es gläubig iſt, dazu, das geiſtige Leben zu wecken; was das äußerliche betrifft, ſo bittet der gläubige Beter um das äußere Gut nur im Namen des Herrn, und dies ſchließt in ſich, daß ſein Hauptgebet ſei: „dein Reich komme!“ und er um das Irdiſche nur bitte, in ſofern es Mittel zum Geiſtigen iſt. Gewährt ihm nun dieſes Gott nicht, weil es ſeiner Seele ſchädlich ſein würde, ſo erfüllt er gerade durch ſein Nichtgewähren die vornehmſte Bitte des Chriſten, zu deren Erfüllung ihm ja das Aeußerliche nur Mittel ſeyn ſollte. Auguſtin ep. 34. ad Paulin.: bonus autem dominus, qui non tribuit saepe, quod volumus, ut, quod mallemus, attribuat und serm. 5. de verbis dom. secund. Matth.: cum aliquando tardius dat, commendat dona, non negat; diu desiderata dulcius obtinentur, cito autem data vilescunt. Womit die vortreffliche St. in Auguſtins Confess. zu vergleichen, wo er erzählt, daß ſeine fromme Mutter aus Furcht vor den

Digitized by Google

in der Hauptstadt drohenden Verführungen Gott bat, er möge ihren Sohn nicht nach Rom gehen lassen; er ging indeß doch, und gerade in Italien fand er Christum; da sagt der treffliche Kirchenvater: quid a te petebat, Deus meus, tantis lacrymis, nisi ut navigare me non sineres? Sed tu alte consulens, et exaudiens cardinem desiderii eius, non curasti, quod tunc petebat, ut in me faceres, quod semper petebat, l. V. c. 15.

V. 9. Die Zuversicht zu der gegebenen Verheißung wird noch erhöht durch ein Gleichniß; es wird gegenübergestellt der böse sündige Mensch *) und der heilige fleckenlose Gott, der schwache, der Sünde unterworfene menschliche Vater und der Vater im Himmel. Wenn nun jener seinen um das Nothwendige bittenden Kindern das Gute giebt, um wie vielmehr dieser. „Und wenn wir gleich," sagt Luther, „keine Ursach und Reizung hätten (nämlich zum Gebet), denn dieses freundliche reiche Wort, so sollte es genug seyn, uns zu treiben. Ich will schweigen, daß er so theuer und hoch vermahnet und gebeut und daß wir's so herzlich wohl bedürfen." Man bemerke auch hier die Angemessenheit des Gleichnisses bis ins Einzelne. Das Brot hat mit dem Steine Aehnlichkeit, der Fisch mit der Schlange. **) Die entgegengesetzte Handlungsweise wäre nicht bloß hart, sondern grausam. Lukas hat C. 11, 12. noch den Gegensatz vom Ei und vom Skorpion hinzugefügt, was Aug. zu der sinnreichen Anwendung Veranlassung giebt: der Fisch der Glaube in den Meereswellen dieses Lebens, das Brot die nährende Kraft der Liebe, das Ei die die Zukunft anticipirende gläubige Hoffnung. — Πονηροί ist hier nicht Bezeichnung der Beschaffenheit der Menschen in gewissen Fällen, so daß das ὄντες durch ein wenn aufzulösen wäre, noch weniger

*) Τίς ἄνθρωπος ist nicht, wie angenommen wird, pleonestisch, sondern wie es Luc. 2, 15., wo man das ebenfalls fälschlich annahm, den Gegensatz zu den ἄγγελοι bildet, so hier zu Gott.

**) Phädrus: qui me saxo petierint, quis panem dederit. Plautus: altera manu fert lapidem, panem ostendit altera.

Digitized by Google

niger hat es hier, wie Rosenm. und Kuin. wollen, die Bed. gerig, sondern, wie schon Hier. u. Chrys. bemerken, die menschliche Natur wird in ihrem allgemeinen Gegensatze zur Beschaffenheit Gottes dargestellt Hiob 15, 14. 15. Matth. 19, 17. Οἴδατε „sich auf etwas verstehen" faßt das Vermögen mit in sich, wie Luc. 12, 56. Phil. 4, 12. Jak. 4, 12.

Es ist auffallend, daß die Interpreten hier und Matth. 12, 29. in der Auffassung des ἤ Schwierigkeit gefunden haben, da es doch an so vielen Stellen gerade so gebraucht vorkommt, und dort auch richtig erklärt worden ist. In der zuletzt angeführten St. hat es aber Erasm. alioquin übersetzt, Beza nam, und an unserer St. hat Erasm. an quisquam vestrum, mithin ἤ als Fragepartikel und τις als pron. indefin. Beza schwankt, ob er es num oder nam übersetzen solle, Luther hat es ganz unübersetzt gelassen. *) Ganz richtig hat schon die Vulg. ἤ als disjunctive Part. gefaßt, und Er. Schmid erklärt, es habe vim enumerativam in congerie argumentorum, so auch Piscator. Dieser Gebrauch ist ja sehr häufig z. B. gleich vorher in V. 4. und ebenso C. 12, 29. 16, 26. 20, 15. Röm. 3, 1. 11, 2. — Rücksichtlich der Construct. des Satzes findet die in den meisten Sprachen bei Fragen gewöhnliche Anakoluthie Statt z. B. auch C. 12, 11.

V. 12. Auch bei diesem Satze sieht man nicht leicht einen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden; gerade hier findet sich aber bei dem Evangelisten selbst das illative οὖν, welches den Auslegern viele Schwierigkeit gemacht. Am leichtesten kommt man mit der Bemerkung von Wolzogen darüber hinweg: vocula ergo nullam hic vim habet inferendi, sed redundat. Seit Chrys. faßte man den Zusammenhang so: da nun euer himmlischer Vater so gnädig euer Gebet erhört und euch Kraft schenkt, so erweiset denn auch eure Liebe an euren Brüdern. Will man οὖν illativ nehmen, so wird man freilich es nicht anders auffassen können. Natürlich ist jedoch diese Auffassung nicht. Würden wir daher

*) Rosenmüller und Kuinöl erklären τις per hebraismum für εἴ τις gesetzt und ἤ in der Bed. γάρ.

Digitized by Google

in den Stand gesetzt, eine andere Stelle der Bergpredigt als die ursprüngliche dieses Ausspruchs darzuthun, so müßte uns das willkommen seyn; daß er sich nämlich aus andern Reden Christi in die Bergrede verirrt habe, hat man hier aus dem Grunde nicht zu behaupten gewagt, weil auch Luk. ihn im Zusammenhange der Bergrede hat, obwohl in Verknüpfung mit den Aussprüchen, die wir im 5ten Cap. des Matth. lesen. Sollen wir nun vielleicht sagen, daß dort, also Luc. 6, 31., die rechte Stelle für den Ausspruch zu suchen sei, wie dies Maldonat behauptet hat? Dies ist jedoch sicher unzulässig. Wie untreu des Lukas Relation über die Bergrede sei, ergiebt sich vornehmlich auch daraus, daß er jene Aussprüche über das christliche Verhalten gegen Gewaltthat und gegen Feinde, welche bei Matth. so trefflich als tiefere Entfaltungen der mosaischen Gebote erscheinen, und gerade in diesem Zusammenhange einen ganz bestimmten Sinn erhalten, so ganz unmotivirt als vereinzelte Sittenregeln aufführt. Nur dann aber, wenn dieselben wirklich so unmotivirt und vereinzelt ausgesprochen wären, ließe sich auch denken, daß unsere Sentenz mitten darunter könnte vorgekommen seyn. Sind indeß diese Aussprüche ursprünglich, wie Matth. uns lehrt, als Auslegungen der zwei Vorschriften: Auge um Auge u. s. w., und: liebe deinen Feind u. s. w. gegeben worden, so paßt auch unser vorliegender Ausspruch nicht in jenen Zusammenhang. Dazu kommt, daß er nach seiner Stellung bei Luk. ebenfalls nur eine vereinzelte Ermahnung zum Wohlwollen gegen den Nächsten abgeben würde, während er sich doch schon von vorn herein als eine allgemeine Regel, welche die einzelnen Fälle zu subsumiren bestimmt ist, ankündigt, wie denn auch die Rabbinen einen ähnlichen Ausspruch des Hillel כְּלָל Norm, Summe nennen. Gerade dieser Umstand, daß sich der Ausspruch als eine subsumirende Regel ankündigt, macht nun aber auch geneigt, die Stelle, die er hier einnimmt, für die ursprüngliche zu halten. Mit diesen Worten nämlich geht der didaktische Theil der Rede zu Ende, und es ist leicht glaublich, daß der Erlöser gerade an den Schluß desselben noch ein allgemeines Wort gestellt habe, um das, was er vom Anfange des siebenten Cap. an gesagt hatte, zusammenzufassen; eben

Digitized by Google

dafür spricht dann auch οὖν, welches bekanntlich, wie unser also und das lat. igitur zur Wiederaufnahme oder Zusammenfassung gebraucht wird. Freilich muß man alsdann wohl annehmen, daß unmittelbar vorher noch einige Redeglieder in der Relation des Evangelisten ausgefallen sind.

Als eine vortreffliche Sittenregel ist nun dieser Ausspruch namentlich von denen, welche den Vorzug des Christenthums in seiner popularen Moral finden, viel gepriesen worden, während Andere aus Rabbinen und Classikern Parallelen gesammelt haben, um zu zeigen, daß der Ruhm dieser moralischen Vorschrift dem nazarenischen Rabbi nicht allein zukomme. Nachdem Gibbon in seiner Geschichte Bd. 10, C. 54. Anm. 36. seinem Ingrimm über Servets Hinrichtung freien Lauf gelassen, setzt er hinzu: „Calvin hat gegen die goldene Regel gehandelt, an den Leuten zu thun, was man will, daß sie uns thun sollen, a rule which I read in a moral treatise of Isocrates (Nicocle T. I. p. 93.) four hundred years before the publication of the gospel. Ἃ πάσχοντες ὑφ' ἑτέρων ὀργίζεσθε, ταῦτα τοῖς ἄλλοις μὴ ποιεῖτε. In der That läßt sich hier, wie oben C. 5., recht deutlich zeigen, welch ein zweideutiger Ruhm des Christenthums seine Sittensprüche sind, sobald dieselben nicht im Zusammenhange der gesammten evangelischen Wahrheit aufgefaßt werden. Die Vorschrift Christi ist nur formal, so daß jeder hineintragen kann, was er will, und somit der Inhalt nur von der Beschaffenheit des angeredeten Du abhängt. Hat man mit der Schule des Helvetius einmal die Entdeckung gemacht, daß die Selbstsucht nicht nur factisch die Triebfeder aller menschlichen Handlungen ist, sondern auch allein seyn kann, so kann der crasse Egoist diese Regel ebenso vortrefflich finden, als der in der Liebe sich selbst verleugnende Jünger des Herrn; und auch, wenn man die Kantische Maxime: handle so, daß deine Maxime die Maxime Aller werden müßte — womit Kant eigentlich nicht, wie man häufig meint, den Ausspruch Christi verbessern wollte, sondern nur die Nothwendigkeit einer objectiven Gesetzgebung hervorheben — an die Stelle setzen wollte, würde die Sache nicht verändert, denn die egoistische Moral des Helvetius und Diderot weiß

Digitized by Google

ja ebenso das Beste des gesellschaftlichen Verbandes aus dem Egoismus zu deduciren, wie das Heil des Einzelnen, und in dem Maaße, als sich die Staaten von der religiös-sittlichen Basis losreißen, ist ja auch würklich das egoistische: was du nicht willst, daß dir geschieht u. s. w. der einzige Kitt der Gesellschaft. Man merke indeß wohl, daß eben in diesem egoistischen Sinne der Satz negativ ausgedrückt wird, und so findet er sich denn auch in den Parallelen aus den Rabbinen und in den meisten aus den Classikern, welche Grotius, Pricäus, Alberti, Wetstein gesammelt haben, nur in der negativen Form, auch Tob. 4, 16. Daß aber schon in dieser negativen Form sich die Selbstsucht mehr zu erkennen giebt, ist klar, und wenn schon deshalb mehrere von jenen Parallelen von vornherein abgewiesen werden müssen, so kann man noch weniger begreifen, wie Wetstein auch folgende eraß-egoistische Grabschrift als eine Parallele hat beibringen können: Apusulena Geria vixi ann. XXII, quod quisque vestrum optaverit mihi, illi semper eveniat vivo et mortuo. Doch auch bei der positiven Fassung des Ausspruchs kommt Alles auf die Beschaffenheit des angeredeten Du an, ob derselbe ein Helvetius ist, der, weil er bei sich kein anderes Maaß, als das des Interesses findet, auch von dem Anderen nicht mehr verlangt; oder ein υἱὸς θεοῦ (vergl. C. 5, 45.) der einerseits, weil er wünscht, daß die ganze Menschheit in selbstverleugnender Liebe sich wechselseitig für einander aufopfere, wie der Sohn Gottes die Seinigen geliebt hat bis zum Tode, so auch dieselbe Anforderung an sich stellt; andererseits, wie er wünscht, daß die Liebe der Brüder an seiner eigenen Kaltherzigkeit und Lieblosigkeit nicht erkalten möge, so auch selbst bei der Kälte und Undankbarkeit seiner Brüder nicht kalt wird, sondern das Böse mit Gutem zu überwinden trachtet nach Röm. 12, 21.

Daß Christus übrigens mit diesem Ausspruche nicht wie mit einer neuen Entdeckung hervortreten wollte, zeigt das οὗτος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, worüb. vergl. oben S. 133.; in derselbigen Weise hat er ja auch Matth. 22, 40. die höchste

Digitized by Google

Summe des Sittengesetzes überhaupt auf den alten Bund zurückgeführt.

Epilog V. 13—27.

Gleichwie im Prolog begegnen wir auch in dem Epilog dem genauesten und passendsten Zusammenhange, während bei Lukas im Epilog, wie auch im Prolog der Gedankenfortschritt nicht so dargethan werden kann. 1) Ermahnung zum ernstlichen Suchen des rechten Weges V. 13. 14. 2) Warnung vor solchen schlechten Führern auf jenem Wege, welche den Schein der Gottseligkeit haben, aber ihr Wesen verleugnen V. 15—23. 3) Schlußermahnung, den Glauben durch die That zu bekräftigen V. 24—27.

V. 13. 14. Auf das Treffendste leitet diese Ermahnung auf den Schluß der Rede hin. Hier den Ausspruch herausnehmen und ihm als seine ursprüngliche Stelle Luc. 13, 24. anweisen wollen, hieße in der That mitten aus einem wohlgefügten Gebäude einen Stein herausreißen, und dadurch das Gebäude zerstören. Eben so wenig können wir aber auch zugeben, daß Luc. 13, 24. der Ausspruch nicht ursprünglich sei, vielmehr gehört dieser Ausspruch gewiß zu denjenigen, die mehrmals in verschiedener Verbindung gebraucht worden sind, wie dies auch gerade bei ihm so natürlich ist. Wie ähnlich ist z. B. auch mit der Parabel bei Luk. die gewiß verschiedene, eigenthümliche Matth. 25, 10—12.

Ehe wir näher auf die Erklärung eingehen, haben wir die Lesarten zu erwägen. Die rec. hat ὅτι, obwohl Beza selbst das ὅτι als unbegründet erkannte und in der 3ten und 4ten A. seines N. T. nur sagt: quia tamen in codicibus impressis legimus ὅτι, nihil mutandum putavi. Für sich hat diese Lesart nur den cod. Vat.; zwar ist in demselben das ὅ in ὅτι ausgestrichen, aber, wie Birch aussagt, erst von einer spätern Hand (Birch proleg. zu s. quatuor evangel. p. XV.); *) andere Zeugnisse, wie das des Orig.,

*) Griesb. Comm. crit. p. 80. sagt: tacente Birchio non liquet, prima manu utrum ὅτι, an καί, an aliud vocabulum quodcunque

Digitized by Google

der kopt. armen. Ueberſetzung ſind zweifelhaft (ſ. Griesbach comment. crit. p. 79.) Zwar haben auch einige, doch nur ſpätere, codd. der Vulg. quoniam ſtatt quam. Dazu kommt, daß einige Auctoritäten καὶ τί, andere nur καὶ leſen, an welche letztere ſich auch Luther angeſchloſſen. Zwar haben Bengel, Mill, Wolf die rec. beibehalten, doch kann man nach den äußeren Gründen gar nicht bezweifeln, daß τί die richtige Lesart iſt. Was jedoch die inneren Gründe für ὅτι betrifft, ſo empfiehlt ſich daſſelbe mehr als τί. Zwar ſind die neueren Ausleger gerade der entgegengeſetzten Meinung, allein wohl nur deshalb, weil ὅτι auch von ſeinen Vertheidigern nicht grammatiſch richtig aufgefaßt wurde. *) Bengel, dem Kuin. folgt, ließ ſich verleiten, ὅτι in der adverſativen Bed. sed zu nehmen, indem er auf Hebr. 8, 10. verwies. Beauſobre meint, ὅτι στενὴ könne ſo viel heißen wie τί στενὴ wie eng! und beruft ſich dafür auf 1 Makk. 6, 11. Eine Coordination mit dem erſten ὅτι glaubte man nicht zugeben zu können, weil ſie den Satz überaus ſchleppend mache. So bliebe denn nur übrig, das zweite ὅτι zu ſubordiniren und an das πολλοί εἰσιν εἰσερχόμενοι διὰ τῆς πλατείας anzuſchließen, ſo daß alſo der Grund angegeben würde, warum ſo Viele den breiten Weg erwählen. Allenfalls wäre dieſe Faſſung nun auch zuläſſig, obwohl dann dieſer 14. V., deſſen Gedanke wenigſtens ebenſo kräftig iſt wie der des 13ten, gar zu ſehr eine untergeordnete Stellung erhält. Man hat indeß überſehen, was am allernächſten liegt, daß der Hebräer, wo wir ſagen denn — und, ſein כִּי wiederholt, namentlich in affectvoller Rede, wo wir auch zuweilen im Deutſchen denn wiederholen, ſ. Geſenius lat. A.

---

scripserit. Allein Birch ſagt ganz beſtimmt in d. a. St.: Ita etiam Matth. 7, 14., ubi noster a prima manu habet ὅτι στενή, librarius litteram Υ novo colore non pinxit, sed lineola subtili a dextra ad sinistram transfixit, quod lectio τί στενὴ ipsi magis probaret. [?]

*) Fritzſche ſagt: deinde ede mihi, quid hoc loco ὅτι significare possit, ad quod haud ita expedita erit responsio, nisi ὅτι sed significare cum quibusdam ridicule opineris.

Digitized by Google

des Wörterb. S. 475., wo die Beispiele angeführt sind Jes. 6, 5. 1, 29. 30. 3, 1. 6. 9, 3—5. Hiob 3, 24. 25. 8, 9. 11, 15. 16. und mehrere a. Hierdurch würde diese Constr. aufs befriedigendste gerechtfertigt, ja, wie wir nach Erwägung des Sinnes von τί sehen werden, ὅτι empfiehlt sich mehr als τί. — Lesen wir nämlich τί, so könnte man mit Fritzsche die Bed. warum annehmen — welche Bornemann sogar Luc. 12, 49. zu vertheidigen übernommen hat — wie es hier auch Wahl thut. Es scheint uns aber ganz richtig, wenn Meyer dagegen bemerkt, der Ausspruch erhalte dadurch eine gewisse Weichheit, welche in diesen Zusammenhang nicht paßt. Wir möchten noch weiter gehen und sagen, der Ausspruch wird menschlich-sentimental, und es erhält den Anstrich, als ob der Erlöser die Undurchdringlichkeit des göttlichen Rathschlusses beklagte. *) Unbedenklich stimmen wir daher der gewöhnlichen Ansicht bei, daß das τί, wie schon Salmasius bemerkt, nach alexandrinischem Sprachgebrauch, als Adv. der Verwunderung statt des classisch-griechischen ὡς stehe nach dem Hebr. מַה. Dieser Gebrauch ist ganz erweislich und nicht zu bestreiten, s. 2 Sam. 6, 20. Hohesl. 7, 7., ebenso Luc. 12, 49., in Ps. 31, 19. haben die LXX. ὡς πολύ, während Symmach. τί πολύ, Suidas führt die Phrase an: ὡς καλὴ ἡ τάξις (Schleusner u. A. nach ihm citiren falsch ἡ λέξις), und erklärt τί dem Sinne nach richtig durch λίαν. Schon Theophyl.: θαυμαστικόν ἐστι τὸ τί, θαυμάζει γὰρ βαβαί, πόσον ἐστὶ στενή. **) Es gehört demnach unsere Stelle zu den wenigen Aussprüchen Christi, wo sich auch

*) Wenn Viele den Ausruf des Erlösers am Kreuze Matth. 27, 46. in aller Strenge urgiren und daraus ein innerliches Verlassenseyn von Gott folgern, so drängt sich mir unter Anderem auch das Bedenken dagegen auf: dann muß auch das fragende warum streng genommen werden; wird es aber streng gefaßt, so schließt es ein Murren oder wenigstens ein Nichtwissen um den Grund des Erlösungstodes in sich.

**) Erasm. bedachte nicht den hebr. Sprachgebrauch, wenn er die lat. Uebersetzung mit quam daraus erklären wollte, daß der lat. Uebersetzer ὡς gelesen.

Digitized by Google

schon in der Form der Rede der Affect des Gefühls kenntlich macht, wie außerdem Marc. 9, 19. Luc. 12, 49. — Das läßt sich nun aber, wie mir scheint, nicht läugnen, daß gerade hier, nachdem bereits die Erwähnung des breiten Weges und der Vielen, die ins Verderben gehen, vorangegangen, der affectvolle Ausruf weniger an seiner Stelle seyn dürfte, und man immer eher das einfache καί erwarten würde, daß sich daher auch, aus inneren Gründen, das ὅτι, welches, wie wir sahen, dem καί dem Sinne nach gleich seyn würde, mehr empfiehlt als τί.

Wenden wir uns nunmehr zur Erklärung des Ausspruchs im Einzelnen, so ist zuvörderst das εἰσέλθετε in dem Sinne von ζητεῖν εἰσελθεῖν und ἀγωνίζεσθαι εἰσελθεῖν zu nehmen, welches Luc. 13, 24. steht. Der Grund zu der Aufforderung, den das ὅτι angiebt, besteht darin, daß der zum Verderben führende Weg viel Einladendes hat und auch würklich Viele verführt. — Die erste Frage, die uns ferner entgegentritt, betrifft die richtige Auffassung des Bildes. Die Pforte steht nämlich voran, darauf folgt erst die Erwähnung des Weges und so könnte man mit Bengel auf den Gedanken kommen, daß die Pforte etwas dem rechten Wege Vorangehendes sei, nämlich der Entschluß, dem Reiche Gottes anzugehören, entschieden für den Himmel zu leben. Diese Ansicht ist ingeniös, sie läßt sich indeß auf keine Weise halten. Zuvörderst ist schon das Bild nicht aus dem Leben gegriffen, denn Wege, zu denen eine Pforte leitet, kommen seltener vor, wogegen in der Schrift häufig Himmelreich und Unterwelt mit verschlossenen Pallästen oder Städten verglichen werden Offb. 22, 14. Matth. 16, 18. Dazu kommt, daß εἰσέλθετε absolut gebraucht ist, und sich daher wohl hier ebenso, wie Luc. 13, 24. 11, 52. auf das εἰσελθεῖν in die βασιλεία selbst bezieht. Dieser absolute Gebrauch konnte wohl leicht gewöhnlich werden, da die verschiedenen Phrasen so gangbar waren: εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν Matth. 19, 4. Luc. 18, 17. Joh. 3, 5., εἰς τὴν ζωήν Matth. 18, 8. Marc. 9, 43., εἰς τὴν χαράν Matth. 25, 21. 23. Auch werden wir wohl, wenngleich Luc. 13. derselbe Ausspruch sich verschieden modificirt findet, uns darauf berufen können, daß die

Digitized by Google

θύρα dort die θύρα zur βασιλεία τῆς δόξης ist. Hieraus schließt sich die Frage, ob die ζωή und ἀπώλεια als ein diesseitiges zu denken oder als jenseitig. Im ersteren Falle würde sich die enge Pforte und der enge Weg auf die Kämpfe beziehen, welche der Bekehrung vorangehen und die breite Pforte und der breite Weg auf die Freuden und Annehmlichkeiten, welche dem Ersterben in der Sünde, der innern ἀπώλεια, vorangehen. Man würde abermals geneigt seyn, die πύλη als Bezeichnung des Entschlusses anzusehen. Theils aber sprechen dagegen die angeführten Parallelen, theils ist es doch auch überhaupt der Erfahrung zuwider, den Kampf des Christen nur in die Zeit vor der Bekehrung zu setzen, gleich als ob schon hier auf Erden die ζωή vollkommen eintrete, vielmehr ermahnt hier der Erlöser, wie Luc. 13., und auch nachher in unserem Cap. V. 21. 22., gerade solche, die schon zu seinen Jüngern gehören, um die Theilnahme an der dereinstigen Herrlichkeit seines Reiches nicht zu verscherzen, mit rechtem Ernst zu kämpfen, vergl. die Parabeln von den Jungfrauen, den anvertrauten Talenten u. a. Wir werden demnach unter der Pforte den Zugang zur dereinstigen Herrlichkeit zu verstehen haben, unter dem Wege aber den Lebensweg, der dahin führt; daß die Pforte vorangestellt ist, erklärt sich daraus, daß sie den Hauptbegriff bildet. So ist einerseits vom Lebenswege, vom Wege der Wahrheit, andererseits von dem Wege des Unrechts die Rede Sprüchw. 15, 24. Weish. 5, 6. 7. Wenn es V. 14. heißt: „wenige sind, die ihn finden," so verstärkt dies noch den Gedanken, der vorher ausgedrückt ist: „wenige sind, die darauf wandeln." — Es fragt sich nun noch, was durch die Weite und Enge der Thüre, die Breite und Schmalheit des Weges bezeichnet werden soll. Nach Grot., welchem, wie es scheint, Clericus sich anschließt, würde die Enge der Pforte und die Schmalheit des Weges, ebenso wie andererseits die Weite der Pforte und die Breite des Weges etwas Verschiedenes bezeichnen; πλατύς nämlich und στενός bezeichnen nur den Gegensatz des Raumes, εὐρύχωρος und τεθλιμμένος den Gegensatz von eben und uneben, von offen und von Felsen umgeben, so daß das erstere Bild sich auf die geringe Zahl bezöge,

Digitized by Google

das letztere auf die Beschwerlichkeit der Verleugnung. Allein aus τεθλιμμένος, wie es Grotius nimmt „von Felsen eingeengt“ ergiebt sich doch eben nur der Begriff eng, so daß es doch mit στενός zusammenfiele; andrerseits ist die Enge des Raums doch aber auch Bild der Beschwerlichkeit, so daß also beide Bilder sich nicht aus einander halten lassen. Ebenso wenig wird man, woran Beza dachte, τεθλιμμένος im übergetragenen Sinne „θλίψεις erregend“ = θλίβουσα nehmen können, in welchem Falle das Perf. Pass. medial stände; schon deshalb ist es zurückzuweisen, weil dann εὐρύχωρος nicht parallel wäre. Die Enge und Schmalheit bezeichnet vielmehr zunächst, daß der Weg zum Leben von beiden Seiten durch das göttliche Gebot eingeschränkt ist und daher keine Ausschreitungen erlaubt,*) daher im A. T. die Ermahnung, nicht zur Rechten, nicht zur Linken abzuweichen, 5 Mos. 5, 29. Sprüchw. 4, 27. Jes. 30, 21.; zweitens hängt nun damit zusammen, daß dieser Weg beschwerlich ist, innerlich und auch nach Außen hin durch die Verfolgung, A. G. 14, 22.; die auf dem breiten Wege werden daher als lustig dargestellt, Luc. 6, 25. Weish. 2, 6—9.; drittens, aus eben diesem Grunde wandeln nun auch nur Wenige darauf, nicht, weil der Weg an sich es nicht zuließe, sondern weil er ihnen nicht gefällt — es finden ihn Wenige, weil ein so unansehnlicher Weg nicht ins Auge fällt, während die breite Heerstraße, worauf die Vielen wandeln, sich immer dem menschlichen Auge zuerst darbietet.

Der Ausspruch ist so ernst und streng, daß es nicht Wunder nehmen kann, wenn die Ausleger durch das Wasser seichter Interpretation ihn zu diluiren suchten; es bot sich das vielversuchte bequeme Mittel dar, daß Jesus von der Zeit spreche, wo das Christenthum noch nicht herrschende Religion war, wo also

*) Clem. Alex. Strom. V. p. 664. *δύο ὁδοὺς ὑποτιθεμένου τ. εὐαγγελίου κ. τ. Ἀποστόλων — τὴν μὲν καλούντων στενὴν κ. τεθλιμμένην, τὴν κατὰ τ. ἐντολὰς κ. ἀπαγορεύσεις περισταλμένην· τὴν δὲ ἐναντίαν τὴν εἰς ἀπώλειαν φέρουσαν, πλατεῖαν κ. εὐρύχωρον ἡδοναῖς κ. θυμῷ.*

Digitized by Google

einerseits viel Verfolger, andrerseits wenige Bekenner. Schon Episcopius bemerkt nach der laxen Ansicht der Arminianer zu ὀλίγοι: ex his verbis videtur servator potissimum de statu illius temporis loqui. Wer das Maaß des Christenthums in der Welt nach der Zahl der Bekenner desselben mißt, wird allerdings so urtheilen; wer aber glaubt, daß das Reich Gottes nur in dem Maaße gekommen ist, in welchem nach Röm. 14, 17. Gerechtigkeit, Friede und Freude in der Christenheit herrscht, wird wohl einsehen, wie das Wort des Herrn für alle Zeiten gilt. Wohl aber schließt sich hier die Frage an, ob, was Christus von den Wenigen sagt, die den Lebensweg finden, sich nur auf die Zeit in diesem Aeon beschränke, oder mit Rücksicht auf alle Aeonen gesagt sei. Die Frage hängt mit der über die Zulässigkeit der Annahme des Mittelzustandes zusammen, auf welche wir hier nicht weiter eingehen können; merkwürdig aber, daß Christus, als die Jünger Luc. 13, 23. ihn fragen, ob Wenige selig werden, er der directen Antwort ausweicht! Rücksichtlich der Wahl des Bildes von dem Pfade und der Pforte sagt Olsh. mit Recht: „Es ist so natürlich, so wahr, daß es sich aus jedem ernsten Streben, selbst auf untergeordneten Stufen des religiösen Lebens wiederholt.“ Den Grundtypus hiezu gab das Hesiodeische:

Τὴν μὲν γὰρ κακότητα καὶ ἱλαδὸν ἔστιν ἑλέσθαι
Ῥηϊδίως· λείη μὲν ὁδὸς, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει.
Τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
Ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐπ' αὐτὴν κτλ.

Sehr entsprechend ist das Virg. in Aen. l. VI. V. 548. vom Tartarus: moenia lata videt triplici circumdata muro, wo Servius bemerkt: quod ait lata, nocentium exprimit multitudinem, und andrerseits vom Elysium: paucique per amplum mittimur Elysium et pauci laeta arva tenemus. Andere Parallelen s. bei Pricäus, Raphel, Wetstein.

Noch ist zu berühren der anscheinende Widerspruch dieser und verwandter Aussprüche, welche von der Mühseligkeit des Christenlebens handeln, und derer, welche wie Matth. 11, 29. und Joh. 5, 3. von der Leichtigkeit desselben sprechen.

Digitized by Google

Die Schwierigkeit und Beschwerlichkeit reicht nämlich so weit, als der alte Mensch noch nicht ertödtet ist; die Leichtigkeit tritt in dem Maaße ein, als der neue Mensch herrschend wird. Beide Classen von Schriftstellen haben in der christlichen Hymnologie ihren Ausdruck gefunden: „Es ist gar schwer, ein Christ zu seyn" und „Das wahre Christenthum ist wahrlich leichte."

V. 15. Bei der Schwierigkeit, auf diesem Wege zum Leben einzugehen, kommt es besonders darauf an, daß die rechten Führer den Weg weisen. So bildet sich der Uebergang zu dieser Ermahnung. *) Da die προφῆται die alttestamentlichen Lehrer überhaupt waren, so werden hier nach alttestamentlichem Sprachgebrauche unter den ψευδοπροφῆται die falschen Lehrer verstanden, vgl. 2 Petr. 2, 1. 1 Joh. 4, 1, 2 Kor. 11, 13. Insofern jedoch das Gemeindeglied überhaupt auch Kreise hat, wo es als Lehrer auftritt, und namentlich in der ersten Zeit der Lehrerstand noch nicht so bestimmt abgesondert war, so gilt das hier Gesagte auch von jedem Gemeindegliede, wie denn auch V. 21. allgemeiner von Jüngern Christi überhaupt spricht, obwohl auch dort, wie V. 22. das προφητεύειν zeigt, vorzugsweise an Lehrer gedacht ist. Das Bild, welches Christus wählt, ist schon aus Aesop bekannt, der durch die Natur gegebene Gegensatz von Wolf und Lamm ein durch die Symbolik aller Völker durchgehender, der auch in der Schrift oft vorkommt Jes. 11, 6. 65, 25. Sir. 13, 17. Matth. 10, 16. Ueber die natürlichen Eigenschaften beider Thiere, die ἀντιπάθεια derselben und ihre symbolische Bedeutung bei den verschiedenen Völkern s. Bochart Hieroz. l. II, 46. III, 10. Insbesondere werden im N. T. die falschen Lehrer und Verführer Wölfe genannt Joh. 10, 12. A. G. 20, 29., immer in der Beziehung darauf, daß die Gemeinde mit der Heerde verglichen wird, das Prädikat ἅρπαγες, rapaces wurde für die Wölfe auch bei den Classikern stehend, s. Pricäus; demnach bezeichnen die ἐνδύματα τῶν προβάτων den erheuchelten Anschein eines christlichen Gemeindegliedes. Unter diesem Anschein erlangen die Irr-

*) Chrys.: καὶ γὰρ πρὸς τὸ στενὴν αὐτὴν εἶναι πολλοὶ οἱ ὑποσκελίζοντές εἰσι τὴν ἐκείσε φέρουσαν ὁδόν.

Digitized by Google

lehrer Zutritt und werden dann der Gemeinde verderblich, wie die Wölfe, wenn sie sich in Gestalt von Schaafen unter die Heerde mischen. Worin der erheuchelte Anschein, das Schaafskleid, bestehe, hängt davon ab, wie καρποί V. 16. erklärt wird, das ἔνδυμα muß nämlich das Gegentheil von den καρποῖς seyn: sind die καρποί die Werke, der Wandel, so muß das Schaafskleid die scheinbar richtige Lehre seyn, welche in der Hauptsache rein zu seyn scheint, aber doch fremden, irrigen Beisatz hat; sind die καρποί die Lehren, so muß das Schaafskleid ein scheinbar guter Wandel seyn; darüber s. also zu V. 16. Fassen wir nun das Gleichniß angegebenermaßen, so scheint eine Inconcinnität Statt zu finden, man erwartet, daß die falschen Lehrer den habitus der echten Lehrer annehmen werden (vgl. 2 Kor. 11, 13.); statt dessen heißt es, daß sie den habitus der Glieder der Gemeinde annehmen. Vorzüglich dieses Bedenken hat, wie es scheint, bewürkt, daß Mehrere ἐνδύματα προβάτων nicht bildlich von den moribus personatis verstanden, sondern von den μηλωταῖς, den Kleidern aus Schaaffellen, welche die Propheten zu tragen pflegten, Hebr. 11, 37.; so Maldon., Bochart, Grotius, A. Schott in den adagia sacra N. T. S. 19, Er. Schmid, Krebs, Rosenm., Kuinöl. Man müßte dann annehmen, daß Christus dieser Prophetenkleidung eine symbol. Bedeutung beigelegt und auf dieselbe angespielt habe. Dagegen läßt sich nun einwenden, daß man als Genitiv der Materie nicht προβάτων erwarten würde, sondern μηλωτῶν, nicht Kleider aus Schaafen, sondern aus Schaaffellen; auch bei dieser Auffassung kann man ja, wie bei der gewöhnlichen, ἐνδύματα προβάτων erklären: „Kleider, welche die Schaafe haben", d. i. ihre Felle. Jedoch spricht gegen jene Erklärung theils dies, daß die Kleider aus Schaaffellen bei den Propheten wohl sonst niemals als Symbole der Reinheit und Unschuld angesehen wurden, wenigstens ist mir kein Beispiel der Art bekannt, *) theils

*) Wäre dies der Fall gewesen, so würde es wohl auch constante Tracht der Propheten gewesen seyn, dagegen haben sie aber eben so oft Kleider aus Ziegenfellen; Johannes der Täufer trägt ein

Digitized by Google

daß in der damaligen Zeit das Auftreten von Propheten überhaupt nicht vorkam, weil ja seit dem Zeitalter des Maleachi bis auf den Täufer kein Prophet aufgestanden war (1 Makk. 9, 27. vgl. 4, 46. 14, 41.), das Symbol also keine Anschaulichkeit für die damaligen Zeitgenossen gehabt hätte, und endlich, daß das Gleichniß weit kräftiger und treffender ist, wenn wir an Wölfe denken, welche den Anschein haben wollen, unschuldige Schaafe zu seyn. Dazu kommt, daß die Stelle in der alten Kirche immer so verstanden worden ist, wie sich sogar auf Grund dieser Stelle das Wort προβατόσχημος bildete, welches die Wörterbücher nicht haben und bei Chrys. ep. 125. vorkommt. Das Bedenken aber, von dem wir sprechen, hebt sich ganz natürlich, insofern ja jeder Irrlehrer, welcher Eingang in die Gemeinde erhalten will, zuerst sich den Anschein geben muß, ein Glied der Gemeinde zu seyn.

V. 16—20. Die Gedankenfolge der Sätze ist diese: ἄραγε itaque in V. 20. nimmt V. 16. wieder auf. Daß beim Dornstrauch und der Distel die Früchte dem Baume entsprechen, ist ein bekanntes Factum, so kommt es denn auch nirgends vor (οὕτω), daß ein guter Baum schlechte ungenießbare Früchte bringe. V. 19. scheint nun aber in diesen Ideengang nicht zu passen; es ist indeß ganz richtig schon von Starcke, Doddridge und auch von Fritzsche bemerkt worden, daß zunächst auf das Factum des gewöhnlichen Lebens verwiesen wird, wo man die schlechten Bäume, in der Voraussetzung, daß sie niemals andere, als ungenießbare Früchte bringen werden, umhaut. Darin liegt nun aber allerdings eine Hindeutung auf das Gericht über die Pseudo-Propheten, und eben diese Hindeutung scheint hier überzuleiten zu dem, was nachher V. 23. von dem göttlichen Gericht über die unfruchtbaren Bäume in der Gemeinde Christi gesagt wird. — Das Bild, dessen sich Christus bedient, kehrt in mehrfachen Variationen bei den Classikern wieder (im Deutschen: die Eule heckt keinen

---

ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου, Mtth. 3, 4., wobei nicht — wie die Maler ihn darstellen — an Kameelpelze zu denken ist, sondern an eine grobe Zeugart aus Kameelhaaren.

Digitized by Google

Falken. Aus der Schrift ist zu vgl. Sir. 27, 6. und Jak. 3, 11.). Lukas 6, 44. hat die ἄκανθαι mit den σῦκα verbunden und statt der τρίβολοι hat er βάτος mit σταφυλή verbunden. Auch hier ist das Bild sehr genau (s. oben S. 488). Ἄκανθαι oder ἄκανθα ist der allgemeine Name für alle Dornengewächse, unter denen das vornehmste der Stechdorn אָטָד, welcher kleine schwarze Beeren trägt, denen der Weintrauben ähnlich; die τρίβολοι haben einen Blumenkopf, der mit den Feigen verglichen werden kann; wozu noch kommt, daß gerade diese fruchtlosen Gewächse die schönsten Blüthen tragen, der Stechdorn denen der orientalischen Hyacinthe ähnliche. Theophyl. will die Dornen tropisch auf das heimlich Verwundende der Irrlehrer beziehen, die Disteln auf die indoles versatilis; es ist indeß klar, daß diese Gewächse gerade nur wegen der Unfruchtbarkeit gewählt sind.

Es ist nun eine wichtige Frage, ob die Früchte an dieser Stelle sich auf die Lehre oder auf den Wandel der Irrlehrer beziehen — eine Frage, welche von allen älteren Interpreten behandelt wurde, von den neueren aber, und selbst von Olsh., gar nicht einmal erwähnt wird. Die nächste Veranlassung, unter den καρποί die Lehre zu verstehen, lag darin, daß eben die Erfahrung dem Ausspruche zu widersprechen schien. Die Sectirer wurden zu allen Zeiten als ψευδοπροφῆται betrachtet; unter ihnen aber gab es zu allen Zeiten Separatisten, welche sich von der Kirche gerade um deren Verderbtheit willen ablösten und sich durch die Reinheit ihres Wandels auszeichneten. Gebrauchten dieselben nun diesen Ausspruch für sich, so geriethen die Lehrer der Kirche in Verlegenheit, da der Wandel dieser Sectirer die Mitglieder der Kirche beschämte; so bei Jovinian, bei den Waldensern, bei den Separatisten der protest. Kirche im 17ten und am Anfange des 18ten Jahrh.; da wurde dann diese Reinheit des Wandels für ein diabolisches Kunststück ausgegeben (s. Hieron. gegen Jovinian, die röm. Ketzerrichter gegen die Waldenser). Noch weniger schien das Kriterium des Wandels zu passen, sobald man die Anforderung an den Wandel so niedrig stellte, daß man nur bürgerliche Rechtschaffenheit forderte. Daher wurde

Digitized by Google

denn schon von Hieron. unter den Früchten die nequitia dogmatum, unter dem Schaafskleide die vita bona verstanden, durch welche der Häretiker blende, ebenso der auct. op. imp. Chrys. aber und Hilarius wollten den Ausspruch nicht auf Häretiker, sondern auf Heuchler (οἱ ὑποκριτοί) bezogen wissen, welche durch den Schein eines guten Lebens blenden und nicht durch Lehren, sondern durch verderbliches Beispiel die Gemeinde verführen (2 Tim. 3, 5.). Die Erklärung des Hieron. fand auch bei den Reformatoren Beifall, Calvin, Bucer, Pellican beziehen die καρποί auf die Lehre, das ἔνδυμα προβάτων auf die fucata pietas, ebenso Chemnitz, Gerhard (loci T. XI. p. 198.), Erasm. Schmid, Raphel,*) Calov u. A., und im Streit mit den Pietisten wurde diese Erkl. ein Schibboleth der Orthodoxen.**) Ganz abgesehen von jenem aus der Erfahrung genommenen Argumente ist aber auch ein anderer Grund vorhanden, welcher den Interpreten sehr dahin bestimmen kann, unter καρποί die Lehren zu verstehen. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist nämlich das Gleichniß von Lukas oder dem, welcher ihm die Bergrede überlieferte, so verstanden worden, wie dieses der in unserem Contexte nicht vorkommende Zusatz bei Luk. V. 45. zeigt Diese Erklärung würde sich nun folgendermaßen rechtfertigen können: die

*) Raphel in den annot. ex Pol. vergleicht mit σαπρὸν δένδρον den Terminus σαπρὰ δόγματα bei Arrian l. 2. c. 22.

**) Auch sogar Spener, der, wo er kann, den Orthodoxen gern Recht giebt, folgt dieser Erkl. und sagt mit Chemnitz: „Die Frucht ist dasjenige, was derjenige hervorbringt, dessen Frucht es heißt. Da ist also eines Lehrers und Propheten Frucht, was er als ein Lehrer und Prophet hervorbringt, solches ist aber die Lehre, daran erkennen wir ihn nach Christi Aussage. Reden wir aber von einem Christen insgemein, so ist dessen Frucht Glauben und Leben.“ Theolog. Bedenken, Th. IV. S. 201. Ganz anders dagegen Bengel. — Sinnreich, aber freilich gekünstelt, war Piscators Vermittelung, welcher καρποί auf die Früchte des Wandels bezog, welche die Lehre an Anderen bringt, und hierauf legt auch Er. Schmid das meiste Gewicht mit Vergleichung von Joh. 6, 39. 40. 1 Tim. 2, 4.

Digitized by Google

die ψευδοπροφῆται sind solche, welche die μόρφωσις τῆς εὐσεβείας haben, ohne die δύναμις (2 Tim. 3, 5.), wie dies bei den Pharisäern der Fall war, Mtth. 23, 14. 23. So wie Moses 5 Mos. 13, 2. 4. davor gewarnt hatte, nicht den Wundern der Propheten zu vertrauen, wenn sie nicht auch zugleich die reine Gotteslehre verkündeten, ebenso hier Christus. Auch Mtth. 12, 33—35. hat Christus das Gleichniß so gebraucht, daß die Früchte Lehren bezeichnen, ebenso auch bei Sir. C. 27, 6. Wollte man einwenden, daß doch V. 21. u. 22. der Gegensatz zu dem λέγειν· κύριε, und dem προφητεύειν sei: ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ κυρίου, so ließe sich erwiedern, bei V. 21. beginne ein ganz neuer Abschnitt, die Warnung vor den falschen Propheten schließe sich noch an den Ausspruch über den engen Weg an, und sei eine Warnung vor solchen, welche eben einen falschen Weg lehrten, weshalb denn auch vor der Lehre gewarnt werden müsse, wogegen ja mit V. 20. die Warnung an die Zuhörer der Rede Christi beginne, nicht bloß äußerlich sich zu ihm zu bekennen, sondern auch das Gehörte auszuüben, — hier sei mithin die Mahnung zu guten Werken an ihrem Orte. Schwerlich wird man sich aber überzeugen können, daß zwischen V. 20. und 21. keine Gedankenverbindung Statt finde. Vielmehr liegt es so nahe, anzunehmen, daß Christus V. 21—23. von keiner anderen Classe, als von den vorher Erwähnten rede. Wenn dagegen schon Hier. bemerkt, daß hier doch von denen die Rede sei, welche ein reines Bekenntniß im Namen Christi ablegen, welche mithin nicht Irrlehrer seyn können, so ist zu erwiedern, daß ja auch der Irrlehrer, um Eingang in die Gemeinde zu finden, den Schein eines Anhängers Christi annehmen muß, und daß das Bekenntniß zum Namen Christi noch lange nicht jede Irrlehre ausschließt. Wir nehmen daher an, daß V. 21—23. von derselben Classe von Verführern die Rede ist, wie vorher, und daß das ἔνδυμα προβάτων der ψευδοπροφῆται theils in dem Schein rechter Lehre, theils in dem Schein rechten Wandels bestehe, die καρποί aber vorzugsweise sich auf die ἔργα beziehen und in dem ἐργαζόμενοι τ. ἀνομίαν V. 23. ihre Erklärung finden — liegt auch zugleich eine Beziehung auf die Lehre darin, so ist diese

Digitized by Google

wenigstens nur Nebenbeziehung, im weiteren Sinne gehören nämlich die Irrlehren ebenfalls unter die ἔργα πονηρά, vgl. 2 Joh. 11. mit V. 9. u. 10. Demnach sind wir denn auch der Meinung, daß der Ausspruch Luc. 6, 45. ursprünglich nicht in diesem Zusammenhange gesprochen wurde, sondern in dem, in welchem ihn Mtth. C. 12. mittheilt. Da Matthäus den Ausspruch von den Früchten zwei Mal in seinem Ev. mittheilt, so müssen wir annehmen, daß ihn Christus bei zwei verschiedenen Gelegenheiten gebraucht habe, das zweite Mal in Bezug auf die „Früchte der Lippen," d. i. die Lehren. Der Berichterstatter des Lukas schloß irrigerweise jene Anwendung hier in der Bergrede an den Ausspruch von den Früchten an.

Für jene unsere Beziehung der καρποί auf die ἔργα spricht überdies der Sprachgebrauch des N. T. Luc. 8, 15. Joh. 15, 2. 4. 5. 8. vgl. V. 14. 15. Gal. 5, 22. Eph. 5, 9. Phil. 1, 11. Jak. 3, 18., und die analogia fidei in Jak. 2. und bei Paulus Gal. 5, 6. 1 Kor. 7, 19., vgl. auch Joh. 6, 29. Olsh. bemerkt, Johannes gebe 1 Joh. 4, 2. ein tieferes Kriterion; dies leuchtet aber nicht ein. Zuerst versteht sich, was Luther z. d. St. schön ausführt, daß für das Bekenntniß wie für den Wandel ein objectiver Prüfstein da seyn muß, die Schrift. Dann aber möchte es doch leichter seyn, die Gesundheit des Glaubens an jenem Wandel im Licht und in der Liebe zu prüfen, welchen Johannes ebenfalls als Prüfstein angiebt (1 Joh. 1, 6. 2, 5. 9. u. a.), als am Bekenntnisse des Mundes.

Für die Manichäer war dieser Ausspruch eine Stütze ihrer Lehre vom doppelten Ursprunge und Reiche der Dinge. Gegen sie rechtfertigen daher die Kirchenväter denselben, s. Origenes Opp. T. I. p. 820., Hieron. u. Chrys. z. d. St.

V. 21—23. Weitere Ausführung des in V. 19. ausgesprochenen Strafgerichts. Das οὐ πᾶς giebt der Rede eine weitere Beziehung als auf προφῆται und διδάσκαλοι. Das προφητεύειν in V. 22. bezieht sich indeß wieder auf sie zurück. Wir bemerkten bereits, daß der Gegensatz zwischen Lehrer und Gemeindemitglied namentlich in der ersten Zeit ein fließender war, aber auch überall ist. Sehr passend leitet nun dieser

Digitized by Google

Ausspruch die letzten Schlußworte in V. 24. ein. Nach unserer Ansicht ist demnach in V. 21 — 23. von keinen Anderen die Rede, als vorher, so auch Chrys., Zwingli, Wolzogen, Chemnitz, Rus, Paulus und eigentlich auch diejenigen von den Neueren, welche, wie Michaelis, Meyer, den Unterschied nur darein setzen, daß vorher nur von alttestamentlichen Lehren die Rede gewesen sei und jetzt von neutestamentlichen, welche Bemerkung indeß nach dem von uns ob. S. 187. Gesagten zu berichtigen ist. Nach Hieron. übrigens und den anderen oben Genannten ist von einer ganz anderen Classe als vorher die Rede. — Die βασιλεία bezeichnet hier ausschließlich die βασιλεία τῆς δόξης, s. ob. S. 78. — Κύριε ist theils der Rabbititel, wofür sonst ἐπίστατα oder διδάσκαλε im N. T.; es ist aber auch, wie bei den Griechen und bei den Juden, allgemeiner Ehrentitel Joh. 4, 11. 12, 21. A. G. 9, 5. wie derselbe Ehrentitel im A. T., bei den Römern, Arabern, Persern u. s. w. In der christlichen Sprache wurde seine Bedeutung mit der wachsenden Einsicht der Jünger in die Würde Christi immer größer bis zu der Spitze hin, welche Phil. 2, 11. bezeichnet, wie dasselbe auch mit υἱὸς τοῦ θεοῦ der Fall ist. Christus greift die Grundidee heraus, wie sie oben C. 6, 24. in dem κύριος lag. Wen ich Herr nenne, dem muß ich gehorchen; das κύριε Nennen und doch nicht gehorchen bezeichnet also den inneren Zwiespalt; zwar nennt Christus hier nicht seinen Willen als den, welchem zu gehorchen ist, sondern den des Vaters; nach Joh. 15, 15. 8, 28. aber ist des Vaters Wille eben der, welchen er ausspricht. In der Form, in welcher Lukas die Worte hat, wird der innere Zwiespalt noch deutlicher hervorgehoben: τί δέ με καλεῖτε· κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε, ἃ λέγω. — Der Diplasiasmus bezeichnet hier und V. 23. nicht das gedankenlose Aussprechen, wie Erasm., Er. Schmid will, die Battologie, sondern den Eifer, die Gemüthsbewegung, vgl. auch die Wiederholung von ἐπίστατα und ῥαββί Luc. 8, 24. (13, 25.) Mtth. 23, 7. Mrc. 14, 45. s. ob. S. 300. — Die Verdoppelung soll anzeigen, wie angelegen ihnen das Bekenntniß Jesu als Herrn ist. — Οὐ πάντες ist mit wenigen Ausnahmen von allen In-

Digitized by Google

terpreten *) und Uebersetzern übersetzt worden: nicht jedweder, und dies ganz richtig nach der schon von Beza zu Röm. 3, 20. und von Er. Schmid zu d. St. (ungenauer haben Flacius und Glassius die Regel gefaßt, s. des Letzteren Gramm. l. 3. tr. 5. c. 21.) gemachten Observation, daß οὐ mit dem πᾶς verbunden das πᾶς negirt, mit dem Verbum verbunden das Verbum, s. Winer S. 146. und meine ausführlichere Erörterung in meinen Beittägen zur Spracherkl. u. s. w. S. 78 ff. Auffallend, daß dem scharfsinnigen philologischen Grotius die Structur des πᾶς mit der Negation entgangen ist, indem er zu uns. St. bemerkt: quamquam ista locutio Hebraeis universaliter neget, hic tamen manifestum est, negationem esse particularem. Einige hat es indeß gegeben, welche das λέγειν· κύριε, κύριε als schmeichlerische und heuchlerische Rede und daher οὐ πᾶς als absolute Negation nehmen; so Rus, Elsner, Fritzsche, welcher übersetzt: non illud genus hominum, quotquot sunt, qui ita me salutant, sed illa classis, qui meis praeceptis parent, regni coelestis fient compotes. Dieser Gelehrte begründet seine Erklärung durch folgende Argumente: 1) „Es würde bei der Erklärung: nicht alle Herr-Herrsager werden ins Himmelreich kommen (aber einige) auf das Herr Herrsagen ein ungebührlicher dem Geiste des Evangeliums widersprechender Nachdruck gelegt werden.“ Hier bedient sich aber die deutsche Uebersetzung eines Ausdrucks, der eben schon im Deutschen durch diese Stelle eine üble Nebenbed. erhalten hat: Herr Herr sagen, welche üble Nebenbed. das κύριε κύριε λέγειν an sich nicht hat, sondern erst durch das Nachfolgende erhält. Christus sagt zu seinen Jüngern Joh. 13, 13.: ὑμεῖς φωνεῖτέ με· ὁ διδάσκαλος κ. ὁ κύριος· κ. καλῶς λέγετε· εἰμὶ γάρ. Das ἐξομολογεῖν, ὅτι κύριος Ἰησοῦς ist nach Phil.

*) Auch schon Justin. Ap. I. c. 16. erklärt so: οὐ πᾶν μὴ εὑρίσκωνται βιοῦντες ὡς ἐδίδαξε, γνωριζέσθωσαν μὴ ὄντες χριστιανοί, κἂν λέγωσιν διὰ γλώττης τὰ τ. Χριστοῦ διδάγματα· οὐ γὰρ τ. μόνον λέγοντας, ἀλλὰ τοὺς καὶ τὰ ἔργα πράττοντας σωθήσεσθαι ἔφη. Ebensp Clemens Rom. ep. II. ad Cor. c. 4.: μὴ μόνον οὖν αὐτὸν καλῶμεν κύριον κτλ.

Digitized by Google

2, 11. der höchste Gipfel der Verherrlichung Christi und Gottes selbst. In Wahrheit es sagen, d. h. in Wahrheit Christum als Gebieter anerkennen, ist nach 1 Kor. 12, 3. die Würkung des heil. Geistes. Auch muß man annehmen, daß diese, die hier in Jesu Namen Wunder verrichten, nicht ohne alle Theilnahme an ihm zu denken sind. 2) „würde die Beschränkung nicht alle (sondern einige) Herr Herrsager werden u. s. w. hier darum keinen Sinn haben, weil doch im zweiten Gliede (ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου) die Aufnahme ins Himmelreich von der Erfüllung der göttlichen Gebote abhängig gemacht und somit der Gedanke aufgehoben wird: das Herr Herrsagen könne etwas zu solcher Aufnahme beitragen.' Allein aufgehoben wird der letztere Gedanke keinesweges vielmehr wird er vorausgesetzt durch das Thun des Willens weil eben der Wille Christi und mittelbar Gottes nur von dem ausgeübt wird, der ihn als den Gebieter anerkennt. 3) „Es müßte, wenn es erlaubt seyn sollte, οὐ πᾶς eng zu verbinden, der ganze Satz von dem so concinn schreibenden Matthäus anders angelegt worden seyn, nämlich so: οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλὰ πᾶς ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου — nicht jeder Herr Herrsager, sondern jeder Vollbringer des göttlichen Willens wird ins Himmelreich kommen." Ist jener Gelehrte der Meinung, daß in dieser Fassung des Satzes οὐ πᾶς heißen könne: nicht jeder, so wird durch diese Bemerkung der zweite Einwand aufgehoben. Kann nämlich in dieser Fassung des Satzes οὐ πᾶς heißen: nicht jeder, wie viel mehr in der, welche wir würklich vorfinden. Gerade die Wiederholung des πᾶς würde ja eben dazu verleiten, zu glauben, daß die Classe der ποιοῦντες τὸ θέλημα τ. θεοῦ eine ganz andere sei als die der λέγοντες· κύριε. 4) „Endlich folgt aus der Wortstellung οὐ πᾶς ὁ λέγων etc. nichts dagegen. Die Negation mußte hier an die Spitze des ersten Satzgliedes gestellt werden, weil der ganze Satz ein adversativer (οὐκ-ἀλλά) seyn sollte." Hier fehlen die Belege; man bringe die Beispiele bei, daß οὐ πᾶς mit ἀλλά im Nachsatze in anderen Stellen die Bed. keiner habe. — Wir haben indeß auch nicht einmal nöthig, zur Rechtfertigung der allgemein recipirten Erklärung uns auf den constanten Sprachgebrauch zu

Digitized by Google

berufen; sie rechtfertigt sich aus dem Zusammenhange selbst. Οὐ πᾶς nämlich in der Bed. nicht Jeder hat seine Erkl. in dem unmittelbar nachfolgenden πολλοὶ ἐροῦσί μοι· κύριε, κύριε. — Die ἐκείνη ἡμέρα ist der Gerichtstag, wie Luc. 6, 23.; der Ausdruck ist aus dem prophetischen בַּיּוֹם הַהוּא zu erklären. Von der dialogischen Form sagt höchst treffend Olshaus.: „die lebendig hier dargestellte Situation ist die Sprache des Wesens." Ebenso ja auch die Dialogen beim Gericht Mtth. 25. Dasselbe wollte Storr (Opusc. III. p. 3.) sagen, ohne indeß den treffenden Ausdruck zu finden, wenn er erklärte: sermo non exponit, quid illi revera sint dicturi, sed quid accommodate ad personam, supra (v. 21.) iis impositam, dicere possint.

Ganz so, wie später in der Schilderung des Weltgerichts, bezeichnet sich Christus hier als Weltrichter. Wenn in neuester Zeit eben deshalb behauptet wurde, es sei hier aus der spätern Lehrweise Christi etwas in die frühere hineingetragen, so ist dieses das Uebermaaß von willkürlicher Kritik. Hat man einmal von Christus keine höhere Vorstellung, als daß er ein geistig begabter sehr religiöser Jude gewesen, welcher, die Gabe des Genius in sich erkennend, sich später für den Messias ausgab, und, da man einmal vom Messias die Ausübung des Weltgerichts erwartete, auch diese sich beilegte, so ist wahrlich kein Grund, warum man ihm nicht diese unschuldige Schwärmerei schon am Anfange seines Lehramts zuschreiben sollte. Verkündigt er gleich anfangs: ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἤγγικε, womit er doch eben sich als Messias bezeichnete, warum sollte er nicht auch schon damals dem Wahne sich hingegeben haben, daß er einst im Weltgerichte Richter der Menschheit seyn werde. Besteht man indeß auf jener Pseudokritik, so wird man dann wahrscheinlich auch Joh. 5. als unhistorischen Bericht mit fallen lassen, wo doch, nicht eben um vieles später als die Bergrede gehalten seyn mag, der Gottessohn ebenfalls sagt, daß die Todten in den Gräbern seine Stimme hören und zum Gericht hervorgehen würden. *)

*) Es möchten wohl die Interpreten bei keinem einzigen histori-

Digitized by Google

Wir erwägen nunmehr dasjenige, was diese ψευδοπροφῆται von sich rühmen. Wie in der Parabel Luc. 13, 26. die

---

schen Documente das historische Zeugniß so über alle Maaßen leichtfertig behandelt haben, als gerade unsere neueren rational. Interpreten das des N. T., und ist es irgendwo geschehen, da ist es auch gewiß nicht der ernstesten Rüge der Zeitgenossen oder der Nachwelt entgangen; nur am A. u. N. T. darf die Kritik solchen Frevel ungestraft ausüben. Nur Ein Beispiel, woran das im Text Besprochene zu sehr erinnert. Auch zu C. 5, 17. macht Dr. Fritzsche die Bemerkung: 'da Jesus hier Messiae potius quam doctoris verba auszusprechen scheine und Christus' doch Matth. 16, 17. (soll heißen 16, 20.) den Jüngern verbiete zu sagen, daß er der Christ sei (dies also ist ein Argument!), so möge wohl Matth. die Rede Jesu modificirt und aus Christi späterer Ausdrucksweise etwas hineingetragen haben. An eben jenem Orte heißt es dann, es entstehe die Schwierigkeit, daß Chr. gesagt, er wolle am alttest. Cultus nichts ändern, und daß die Jünger dann doch so vieles geändert hätten. Diese Schwierigkeit wird so gelöst: Evanescet difficultas, si, quae [?] in quibus recedit a lege mos. Christianorum disciplina, ea non Iesu consilio, sed post eius mortem suadentibus temporum rationibus novata esse meminerimus. Christus hätte demnach sich nicht einfallen lassen, einen Umsturz der Ritualgesetze zu bewürken, er sei ein ganzer und ächter Jude gewesen! So hat freilich auch der Wolfenb. Fragmentist aus jenem Ausspruche Christi geschlossen (s. oben S. 132.). Doch lassen wir nun das historische Zeugniß sprechen. Also Joh. 4, 23. und Matth. 9, 16. 17. enthält würklich gar keine Andeutung davon, daß einst der Ritualcultus fallen solle? Oder sind etwa auch diese Aussprüche dem Meister nur von seinen Schülern in den Mund gelegt? — Wie kann man aber eine so ungeheure, für die ganze Ansicht vom Christenthume so folgenreiche Behauptung wie die, daß Jesus auch für seine Jünger den Ritualcultus beibehalten wissen wollte, so ohne allen Beweis hinstellen, ohne auch nur jener beiden entgegengesetzten Aussprüche Erwähnung zu thun! Und hat Christus selbst die Beibehaltung des Ritualcultus gewollt, wie steht es dann mit denjenigen seiner Jünger, die ihn ihren Herrn nennen und doch nicht thun, was er geboten hat? Luc. 6, 46. — Ueber dergleichen über das ganze Wesen des Christenthums entscheidende Punkte fährt man hin, und streitet sich dann Seiten- und Bogen lang darüber, ob ja zu ac-

Digitized by Google

Sprechenden sich mehr als Schüler darstellen, so hier mehr als Lehrer. Die Anrede κύριε ist auch hier verdoppelt, um den Eifer zu bezeichnen. Sie haben große Thaten gethan, und zwar nicht im eigenen Namen oder dem eines andern Lehrers, sondern in dem Christi (daher auch die dreimalige Wiederholung des τῷ σῷ ὀνόματι und zwar immer des Nachdrucks halber vorangestellt); die Thaten sind diejenigen, welche in der ersten christlichen Kirche den Christen und zumal den christlichen Lehrer bezeichneten, und zwar sind sie in einer Steigerung aufgeführt. Προφητεύειν kann hier nicht bloß so viel wie docere seyn, und ganz demselben entsprechend ist es überhaupt nicht im N. T. Der christliche Begriff desselben ergiebt sich namentlich 1 Kor. 14. aus dem Gegensatze zu dem γλώσσαις λαλεῖν; man sieht dort aus V. 24., daß auch da, wo προφητεύειν ein διδάσκειν bezeichnet, es doch ein διδάσκειν in dem Zustande höherer Begeisterung ist, bei welchem, wie es dort heißt, das Verborgene des Herzens der Zuhörer offenbar wird, so daß der Ungläubige betroffen in Anbetung vor Gott niedersinkt und denen, die draußen sind, verkündigt, daß Gott wahrhaft unter den Christen sei. An ein solches begeistertes Lehren, welches den weissagenden Tiefblick mit in sich schließt, denke man auch hier. Eine noch größere Kraft wird zu dem δαιμόνια ἐκβάλλειν erfordert. Wir dürfen mit Sicherheit annehmen, daß wir in den durch geistige Willenskraft des psychischen Arztes, welcher in der umdüsterten Seele den Punkt zu treffen weiß, von welchem aus sich wiederum das Licht in derselben verbreiten kann, bewürkten Heilungen von Wahnsin-

---

centuriren sei oder τόε, ob Luc. 5, 6. διεῤῥήγνυτο τὸ δίκτυον heiße: es war im Begriff zu zerreißen, oder: es bekam einen Riß, oder, weil das Imperf. und nicht der Aor. steht: es bekam mehrere Risse? Der Erlöser sprach einst im gerechten Zorne zu den Schriftgelehrten: „Wehe euch Schriftgelehrten, ihr Heuchler, ihr verzehntet die Münze, den Till und den Kümmel und lasset dahinten das Schwerste im Gesetz, nämlich das Recht, die Barmherzigkeit und den Glauben. Dieses sollte man thun und jenes nicht lassen!“

Digitized by Google

nigen ein Analogon zu den Heilungen der Dämonischen besitzen — also hier noch gesteigertere Geisteskraft in dem Wunderthäter als bei dem προφητεύειν. Endlich werden noch alle andere Arten von Wunderthaten in eine Classe gefaßt. *) — Wie haben wir das dreimalige τῷ σῷ ὀνόματι hier zu erklären? Die Erklärung der Formeln ἐν ὀνόματι, ἐπ' ὀνόματι und ὀνόματι ist stets sehr schwankend gewesen. Der Grund davon war, daß man erstens unterließ, sich die Grundbedeutung zur klaren Anschauung zu bringen, zweitens, daß man in den einzelnen Fällen die Beziehungen zu sehr spaltete. Den erstern Fehler hat Wahl vermieden, den letztern nicht. Ὄνομα bezeichnet ursprünglich, wie S. 328. gesagt wurde, im A. T. das, was eine Sache in der Vorstellung des Menschen ist; den ganzen Umfang davon sucht der Mensch durch den Namen auszudrücken, den er der Sache giebt, daher auch gleichbedeutend זִכָּרוֹן gebraucht. Im Namen Jemandes lehren heißt demnach: „in Beziehung auf alles das lehren, was er in unserer Vorstellung ist.“ Dies kann nun in die verschiedenen Begriffe zerlegt werden: „angetrieben durch die Erinnerung seiner — unter Vergegenwärtigung dessen, was er für uns gethan hat — indem wir statt seiner auftreten, also iussu et auctoritate eius.“ Diese letzte engere Beziehung ist vorherrschend geworden, so daß die Phrase gleichbedeutend wurde mit ἐν δυνάμει καὶ ἐξουσίᾳ τινός vergl. A. G. 4, 7. So kommt ἐπ' ὀνόματι und ἐξ ὀνόματος z. B. auch bei Josephus vor antiqq. l. IV, c. 1. §. 1. l. VII, c. 1. §. 5. l. VIII, c. 13. §. 8. l. XI, c. 6. §. 12. Wie aber im Deutschen, wenn wir sagen: „ich befehle dir im Namen Gottes“ (oder: „geh' in Gottes Namen“) dieses ursprünglich nicht so viel ist wie: „im Auftrage Gottes,“ sondern „indem ich mich selbst in Gott versetze, unter Vergegenwärtigung Gottes,“ so auch im Griechischen. Dieser wei-

*) Bengel setzt ein addel hinzu: adde: commentarios et observationes exegeticas ad libros et loca V. et N. T. scripsimus, homilias insignes habuimus etc.

Digitized by Google

tere Umfang wird vorzüglich deutlich in Formeln wie προφητεύειν ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ und διὰ ὀνόματος τοῦ θεοῦ. An unserer St. fassen es die Meisten auctoritate et iussu tuo, womit der Sache nach Beza übereinkommt, wenn er es vice Christi giebt. Es ist zu bemerken, daß hier weder ἐπί noch ἐν steht, welches sonst mit διδάσκειν und δαιμόνια ἐκβάλλειν verbunden ist Luc. 24, 47., A. G. 4, 17. 18. 5, 28., Marc. 16, 17. Wir haben hier den bloßen Dativ, wie auch Marc. 9, 38. nach Griesbach, wo Fritzsche ἐπί lesen will und Lachmann ἐν. Nun liegt zwar auch, wenn ἐπί und ἐν gebraucht wird, der Begriff mit darin, daß der Name Mittel ist; in dem bloßen Dativ aber tritt der Begriff des Mittels noch bestimmter hervor s. Matthiä Gramm. §. 396. 2.; es ist also so viel als: „kraft deines Namens."

Es knüpft sich hieran die Untersuchung, wie ψευδοπροφῆται im Stande seien, so außerordentliche Thaten zu verrichten. Manche Exegeten erörtern hierbei den Unterschied von diabolischen und göttlichen Wundern; dies aber gehört nicht hierher. Die hier erwähnten ψευδοπροφῆται haben nicht Wunder gethan, um mit Bewußtseyn die Sache des Teufels zu fördern, sie haben der Sache Christi dienen wollen, nahen sich ihm daher auch voll Selbstvertrauen und in Hoffnung des Lohnes, gerade auch wie jene Luc. 13, 26. Vielmehr wird die Frage so sich stellen müssen: „kann auch aus einem so unlautern und getrübten Glauben die christliche Wunderkraft hervorgehen?" — Der Mangel an Glauben ist doch Matth. 17, 19. die Ursache, warum die Jünger keine Wunder thun können, und als die glaubenslosen Söhne des Skeuas A. G. 19. die bösen Geister austreiben wollen, gehorchen sie ihnen nicht. Wir haben indessen hier nicht an solche zu denken, welche gar keinen Glauben haben, wie die Söhne des Skeuas, und auch nicht an solche, welche so wenig Glauben haben, wie die Jünger damals, wo Christus ihnen das vorwarf. Es ist hier von unlauteren Menschen die Rede; mit der Unlauterkeit aber kann, wie die Erfahrung zeigt, ein sehr fester Glaube an die göttliche

Digitized by Google

Würde des Erlösers und an die von ihm ausgehende Wunderkraft verbunden seyn. Es finden sich namentlich in allen Zeiten solche, welche unter Mitwürkung eines gewissen Dünkels von der mysteriösen und magischen Seite des Christenthums besonders angezogen werden und eifriger darnach trachten, vermittelst des Glaubens die Herrschaft über die Natur als über sich selbst zu erlangen. Kommt nun bei solchen Individuen die ursprüngliche Gabe der Energie zu dem Glauben hinzu, so werden sie bei ihrer ursprünglichen Anlage zum χάρισμα τῶν ἰαμάτων hierin unter Umständen selbst mehr leisten können, als einfache, treue und lautere Christen, und hieraus dürfte es sich zur Genüge erklären lassen, wenn in jener ersten christlichen Periode, wo die Geburt des Christenthums in die Welt hinein die ersten Kinder desselben und selbst die, welche in entfernterer Berührung mit ihm standen, mit Wunderkräften schwängerte, auch minder geläuterte Christen mit außerordentlichen Thaten auftraten.*) Freilich ist hier der Punkt, wo der Uebergang der Würkungen des Lichtreiches zu denen des Reiches der Finsterniß ganz nahe liegt. Außerordentliche Macht verbunden mit unlauterem Sinne, das ist ja eben das Diabolische, und nichts giebt es auch für den unlautern Jünger Christi Gefährlicheres, als vermittelst der natürlichen Anlage verbunden mit dem Glauben die Menschen und die Natur um sich her beherrschen zu können, während noch das ernste Verlangen fehlt, sich selbst zu beherrschen.**) — Auch derjenige, von wel-

*) Hiernach wird man sich auch die für die Apologetik wichtige Stelle bei Origenes c. Cels. l. I. c. 6. zu erklären haben, wo Kelsus zugiebt, daß die Christen außerordentliche Thaten verrichteten, nur leitet er es von Zauberei ab. Hier sagt Origenes mit Bezug auf unsere St. der Bergpred., daß auch φαῦλοι die Dämonen zu seiner Zeit mit ihren Wunderkräften gebannt hätten.

**) Von dieser ethischen Seite aus, mit christlichem Tiefblick geführt, möchte die Untersuchung über die verschiedenen Erscheinungen der Mantik und Theurgie noch zu manchen wichtigen Ergebnissen führen. Wie nahe übrigens das Nachtleben des Som-

Digitized by Google

chem wir Luc. 9, 49. 50. lesen, daß er Dämonische in Christi Namen heilte, ohne sich an Christum anzuschließen, ist als ein solcher zu denken, welcher bereits Glauben an Christus erlangt hatte, nur war derselbe noch nicht lauter und kräftig genug. Christus bezeugt ausdrücklich von ihm, daß, wenn derselbe in seinem Namen Thaten thue, es nicht zu erwarten stehe, daß derselbe je sich wider ihn kehren werde Marc. 9, 39.

Ueber ἐργάζεσθαι τ. ἀνομίαν s. oben S. 349. Es ist eine Anspielung auf Ps. 6, 8.: ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τ. ἀνομίαν. Die alte franz. Uebers. giebt, nach Beza, den Begriff ganz wörtlich wieder: vous, qui faites le mêtier de l'iniquité. — Γινώσκω nach dem schon von den Alten, von Aug. u. Chrys., bemerkten Sprachgebrauche des A. T., nach welchem der Begriff des Anerkennens den des Liebens in sich schließt, s. d. Wörterb. unter יָדַע und γινώσκω, 2 Tim. 2, 19. Οὐδεπώποτε, also auch früher nicht. — Ueber die Allegation dieser Worte bei Clem. Rom. ep. II. ad Cor. c. 4.: ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τ. κόλπῳ μου (eigentlich nur eine Umschreibung von φαγεῖν κ. πίνειν ἐνώπιον τινός bei Lukas, wofür Justin M. φαγεῖν κ. πίνειν ἐν ὀνόματι Χριστοῦ) καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀπόβαλῶ ὑμᾶς κ. ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς, πόθεν ἔστε ἐργάται ἀνομίας, s. Olearius Obs. XXIII.

V. 24—27. Der Schluß in erschütternder paraboli-scher Rede! Vermittelt durch die Warnung vor den falschen Wegweisern, bei denen der unlautere Wandel das Zeugniß über die wenigstens theilweise Unlauterkeit der Lehre ablegt und durch die Erinnerung an das ihrer wartende Gericht — die Ermahnung, die gehörte Wahrheit in That zu verwandeln! —

---

nambulismus schon seiner innern Natur nach mit sittlicher Depravation zusammenhängt, darüber finden sich äußerst interessante Bemerkungen in Kieser System des Tellurismus Leipz. 1822. II. S. 227 f. 241 ff.

Digitized by Google

An die Schriftstellen Jer. 17, 6. 8. angeknüpft findet sich im Munde des R. Eleasar Ben Asaria im Tr. Pirke Aboth C. 3. §. 22. ein ähnlicher Ausspruch in Bezug auf den שֶׁחָכְמָתוֹ מִמַּעֲשָׂיו „dessen Wissen größer ist als seine Werke.“ — Um das Gleichniß uns recht anschaulich zu machen, müssen wir uns die hier erwähnten Naturerscheinungen mit der Gewalt eintretend vorstellen, welche sie im Orient haben. Aus einer neuern Reise, aus der oben erwähnten von Rae Wilson Travels in the holy land, vergl. z. B. die Stelle Th. II. S. 155.: „Auf meiner frühern Reise genoß ich eine herrliche Aussicht auf die ganze Ebene unter einem glänzenden Sonnenlichte und einer durchaus heitern Atmosphäre, jetzt aber sah ich die Gegend in wilder und furchtbarer Erhabenheit, denn es war ein Sturmwind hereingebrochen und der Regen strömte, wie wenn die Schleusen des Himmels sich aufgethan hätten. In einem Augenblick war der Sturm da und wüthete sogleich auf das erschrecklichste, während tiefes Dunkel über die Gegend verbreitet war.“ Daß die Wände der schwach gebauten Häuser des Morgenlandes dabei einstürzen, ist etwas nicht ganz seltenes.

Die Erklärung der Futura ὁμοιώσω, ὁμοιωθήσεται hat die Interpreten in Verlegenheit gesetzt. Bei weitem die Meisten übersetzen sie im Präsens — auch de Wette — ohne weitere Erklärung. Kuinöl macht die unbegründete Anm.: futura indicant continuationem, atque adeo accipienda sunt ut praesentia. Fritzsche sagt: futurum ὁμοιώσω ut v. 26. ὁμοιωθήσεται a quoquam non potuisse percipi, vehementer miror, quum pateat, propriam ei vim salvam manere, comparabo, assimilabo. Istam enim similitudinem non praemisit, sed subiunxit. Allein das Gleichniß beginnt ja nicht erst mit V. 25., sondern bereits mit V. 24., und indem Jesus das ὁμοιώσω ausspricht, ist er bereits im Acte der Vergleichung begriffen. Anders verhält es sich in der fragenden Formel, welche der Anführung von Gleichnissen vorausgeschickt wird: τίνι ὁμοιώσω αὐτόν; Matth. 11, 16. Marc. 4, 30. Luc. 13, 18. Dort ist überdies das Fut., entsprechend der bei den Rabbinen den Parabeln vorangeschickten

Digitized by Google

Phrase: לָמָּה אַדָמָה oder לָמָּה הוּא דוֹמֶה, deliberativ zu fassen, s. Winer Gr. S. 235. Vielmehr ist das Fut. hier wie vorher in ὁμολογήσω zu fassen und auf die ἐκείνη ἡμέρα zu beziehen. An jenem Tage, welcher, wie es 1 Kor. 3, 13. heißt, klar machen wird (δηλώσει), ob Jemand auf den Grund Gold und Silber oder Heu und Stoppeln erbaut, da wird auch offenbar werden, auf welchem Grunde Jeder gebaut hat, und ob als ein kluger oder thörichter Baumeister. Auch hier ist das ὁμοιώσω, wie oben S. 518. gesagt wurde, Sprache des Wesens. So allein kann man das ὁμοιωθήσεται verständlich finden, das fut. pass. ist medial zu nehmen similis esse, wie in den Parabeln der Aorist ὡμοιώθη. — Φρόνιμος hat auch hier wie Matth. 25, 2. Luc. 16, 8. Matth. 10, 16. die ihm eigenthümliche Bed. Der σοφός hat den rechten Zweck im Auge, den haben auch die hier Erwähnten vor Augen, nämlich τὸ εἰσέρχεσθαι εἰς τ. βασιλείαν, der φρόνιμος wählt zu dem rechten Zweck auch die rechten Mittel, er baut das Haus auf eine feste Grundlage. — Bengel: in novissimis hominis et mundi concurrunt tentationes, pluvia in tecto, flumina in imo, venti ad latera. Von Einigen wurde alles Einzelne des Gleichnisses speciell auf das geistige Gebiet bezogen: der Fels nach Hilar., Hieron., Theophyl. Christus, nach Euthym. der feste Entschluß, nach Zwingli Gott; der Regen nach Theoph. der Teufel; die Stürme die menschlichen Beleidigungen u. s. w.

Der Eindruck der Rede ist der, welcher sich erwarten läßt, zumal nach Vernehmung der erschütternden Schlußworte. Bezeichnend wird als das Eigenthümliche angegeben, Christus habe nicht, wie die γραμματεῖς gelehrt, sondern ὡς ἐξουσίαν ἔχων. Dieser Gegensatz bezeichnet den Unterschied der göttlichen Autorität von der bloß menschlichen. Ἐξουσία bezeichnet die göttliche Vollmacht, wie etwa Propheten sie haben, so Luc. 4, 32.: ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ, und V. 36. ebend. Bei Jamblich. Vita Pyth. ed. Küster c. 32. p. 177.: ἐξουσιαστι-

Digitized by Google

πῶς λέγειν. Wohl mit größerem Rechte hat hier seine Anwendung, was Philostr. von dem Schwätzer Apollonius sagt (Vita Apoll. I. 17.): ὥσπερ ἐκ τρίποδος ὅτε διαλέγοιτο, οἶδα, ἔλεγε, καὶ δοκεῖ μοι, καὶ σοὶ φέρεσθε, κ. χρὴ εἰδέναι. κ. δόξαι βραχεῖαι κ. ἀδαμάντινοι, κύριά τε ὀνόματα κ. προσπεφυκότα τ. πράγμασι κ. τὰ λεγόμενα ἠχὼ εἶχεν, ὥσπερ ἀπὸ σκήπτρου θεμιστευόμενα. Unverkennbar trug die Rede das Gepräge des Bewußtseyns einer höheren Auctorität als die eines gewöhnlichen jüdischen Lehrers und am deutlichsten trat dasselbe in Stellen, wie C. 5, 17. und 7, 21 — 23. hervor.

Digitized by Google

Paraphrase.

[Nach Lukas.] Nachdem der Erlöser die Nacht hindurch auf dem Berge bei Kapernaum einsam zugebracht und am frühen Morgen sich die Volkshaufen wieder um ihn versammeln, ruft er die Zwölfe aus dem Haufen hervor, steigt mit ihnen auf einen ebneren Platz hinab, setzt sich nieder, läßt sie einen engern Kreis um sich bilden und hebt, zunächst auf sie, sodann auf den größern Volkshaufen das Auge gerichtet, zu reden an. — Um den Eindruck der Rede sich vollständig zu vergegenwärtigen, muß man sich erinnern, daß es der Reiz der schönsten Natur war, ähnlich den Umgebungen des Genfer See's, welcher in diesen Augenblicken den Erlöser umgab — vor ihm der mit den lieblichsten Landschaften und den fruchtbarsten Berghöhen umkränzte galiläische See, im Norden der beschneiete Hermon, im Westen der waldige Carmel und dazu nehme man die Unbewölktheit des südlichen Himmels und die feierliche Stille des frühen Morgens.

[Nach Matth.] Selig sind — so hub er an — die im Innern sich arm fühlen, ihnen wird das himmlische Königreich zu Theil. Selig sind, die im Gefühl ihrer Armuth Leid tragen, ihnen wird Trost zu Theil. Selig sind, die im Gefühl ihrer Armuth und ihres Leides sanft und demüthig sind, sie, die auf nichts Ansprüche machen, werden das Erdreich ererben. Selig sind, deren Hunger und Durst der Seelen auf die Gerechtigkeit gerichtet ist, ihnen wird Sättigung zu Theil werden. Selig sind, welche die erlangte Gerechtigkeit mit Erbarmung gegen die Brüder erfüllt hat, ihnen wird wiederum Erbarmung zu Theil. Selig sind, deren Herzen ein lauterer Spiegel geworden, denn

Digitized by Google in

in diesen wird sich die Gottheit spiegeln. Selig sind, die den Frieden, welchen sie in sich tragen, in der Welt verbreiten, denn sie werden als Kinder Gottes, des Gottes des Friedens gefeiert werden. — Die Welt freilich wird anders urtheilen; doch selig sind, die um der Gerechtigkeit willen auf Erden verfolgt werden, sie haben eine Heimath im Himmelreich. Ja, selig seid ihr, wenn die Menschen euch ins Angesicht mit Worten schmähen und thätlich verfolgen und hinter eurem Rücken lügenhafterweise Böses reden, vorausgesetzt daß eure Verbindung mit mir der Grund davon ist. Freuet euch alsdann, ja, jubelt laut! der Lohn, der im Himmel euch bestimmt ist, ist groß; ihr schließt euch ja dadurch an jene Reihe der Gottgesandten an, die vor euch aufgetreten sind. — In die Einsamkeit dürft ihr dadurch euch nicht treiben lassen, euer Beruf ist zu bedeutsam. Was das Salz als Würze der Speise gegen Schmacklosigkeit und Fäulniß, was das Salz als Würze für die Opfer Gottes, das seid ihr für die ohne euch dem sittlichen Verderben Preis gegebene Welt. Verlöre das Salz selbst seine Würze, womit könnte es gesalzen werden? Zu nichts mehr nütze, müßte es aus dem Haushalte herausgeworfen und von den Menschen mit Füßen getreten werden. So müßtet auch ihr, ausgestoßen aus der Gemeinde Gottes, der Verachtung Preis gegeben werden. Was das Sonnenlicht für die irdische Welt, die Vermittelung alles Erkennens, das seid ihr für die geistige Welt. So erhaben ist euer Standpunkt, daß ihr die Augen auf euch ziehen müsset; denn ihr seid wie eine Stadt, die auf dem Berge liegt. Zündet der Hausvater einmal ein Licht an, so bedeckt er es auch nicht mit einem Scheffel, er thut es auf den Leuchter, so daß es der ganzen Hausgenossenschaft leuchtet; auf solche Weise soll nun auch das euch mitgetheilte Licht im Angesicht aller Menschen leuchten, damit eure guten Werke gesehen werden und euer Vater im Himmel gepriesen, der aus seinem Lichtquell euch das Licht mitgetheilt hat.

Stellet euch nicht vor, als ob der Zweck meines Kommens gewesen sei, das Gesetz und die Weissagung aufzulösen; nicht zum Auflösen bin ich gekommen, sondern zu einem viel erhabneren Geschäfte, zum Vollmachen und Realisiren. Feier-

Digitized by Google

lich versichere ich euch nämlich, bis zu dem Zeitpunkte hin, wo der Weltlauf vollendet seyn und der Himmel und die Erde selbst eine neue Gestalt bekommen wird, wird auch nicht das Geringste von dem Gesetz äußerlicherweise untergehen, ohne daß eine geistige Erfüllung desselben an die Stelle getreten sei. Wer also das kleinste jener Gebote für ungültig erklärt und also die Menschen lehrt, der wird auch im Gottesreich für einen Geringen gehalten werden; wer aber alles dem Zwecke und Ziele des Gesetzes gemäß, welches ja nur Vorbild geistiger Güter ist, geistiger Weise erfüllt, der wird als ein Großer im Gottesreich anerkannt werden. Ihr habt bis jetzt von keiner andern Gesetzerfüllung gewußt, als von der eurer Schriftgelehrten und Pharisäer; wessen Gerechtigkeit aber darüber nicht hinausgeht, wird ins Gottesreich nicht eingehen.

Was ich mit dieser höhern Gesetzerfüllung meine, will ich euch zeigen. Wenn ihr das Gesetz vorlesen hörtet, so vernahmet ihr, daß dem alten Geschlechte gesagt worden: „du sollst nicht tödten; wer aber tödtet, ist dem Untergericht verfallen.“ Die Uebertretung dieses Gebots meintet ihr nun, beginne damit, wenn die Hand tödtet; ich will euch das Gebot tiefer aufschließen. Wer auch nur seinem Bruder (ohne Grund) im Innern zürnt, der ist der Schwerdtesstrafe des Untergerichts verfallen — wer mit ausbrechender Leidenschaft zu seinem Bruder sagt: Einfältiger! der ist der Steinigung des Obergerichts verfallen — wer mit noch erhöhter Leidenschaft ihm sagt: Gottloser! der ist der Feuerstrafe im Gehennathal verfallen. Das ist der Maaßstab, nach welchem einst Gott die Uebertretung jenes Gebots richten wird! Hast du es nun übertreten und bringst dein Opfer zum Altar und fällt dir dort an der Stätte, wo du Vergebung deiner Sünde erflehest, ein, daß dein Bruder dir Vorwürfe zu machen hat, wohlan! so unterbrich selbst die heiligste Handlung; laß das Opfer stehen, geh zuvor hin, mit deinem Bruder dich auszusöhnen, und dann erst bringe dein Opfer, denn eher ist es Gott nicht wohlgefällig. Söhne mit deinem Ankläger dich schnell aus, so lange du noch mit ihm auf dem Wege bist, der zum Richter führt, er möchte dich sonst dem Richter übergeben und

Digitized by Google

der Richter seinem Diener und du möchtest in den Kerker geworfen werden, wahrlich, ich sage dir, du wirst dann von dort nicht herausgehen, wenn nicht deine Schuld bis auf den letzten Heller getilgt ist. — Ihr habt vernommen, daß geboten worden ist: „du sollst nicht ehebrechen.“ Auch hier denkt ihr an nichts als an die vollendete That des Ehebruchs. Ich aber sage euch, dies Gebot wird auch noch auf andere Weise übertreten. Wer auch nur in sofern seiner Lust nachgiebt, ein Weib anzusehen, um seiner Lust Genüge zu thun, hat schon geistiger Weise einen Ehebruch mit ihr begangen. Die Versündigung liegt demnach nahe. Wenn aber das Liebste dir auch Gelegenheit zur Versündigung gäbe, so opfere es auf; besser, daß du eines deiner liebsten Güter verlierst, als daß dein ganzer Mensch ins Verderben gehe. Es ist ferner verkündigt worden: „wer von seinem Weibe sich scheiden will, gebe ihr einen Scheidebrief.“ Auch in dieser Beziehung übertretet ihr das Gesetz des Ehebruchs. Ich nämlich sage euch: „wer, ohne auf Grund des Ehebruchs, sein Weib entläßt, und somit zu einer andern Ehe berechtigt, macht, daß sie die Ehe bricht und wer eine Geschiedene heirathet, bricht selbst die Ehe.“ So heilig ist also, dem ursprünglichen Institute bei der Schöpfung gemäß (Matth. 19.), die Ehe zu halten, daß — außer wo der Ehebruch factisch sie scheidet — nichts sie trennen kann als der Tod. — Ferner habt ihr vernommen, daß der alten Welt gesagt worden; „du sollst nicht falsch schwören, du sollst vielmehr dem Herrn deine Eide halten.“ Wenn ihr das erfüllt habt, meint ihr der Verehrung Gottes genug gethan zu haben, ob ihr gleich unzählige. Male den Namen Gottes auch bei wahren Betheurungen leichtsinnig gebrauchtet. Ich aber gebiete euch eine noch weit höhere Verehrung des Herrn, eures Gottes: „nicht nur nicht falsch schwören sollt ihr aus Ehrfurcht gegen ihn, sondern überhaupt nicht Schwüre schwören — alle jene Schwüre nicht, die ihr im gewöhnlichen Leben bei der Creatur zu thun pflegt, um an Gott selber euch nicht zu versündigen; denn alle Creatur hat, was sie Großes und Erhabenes hat, und um deswillen ihr sie in euern Eiden anrufet,

Digitized by Google

von Ihm. So sollt ihr denn beim Himmel nicht schwören, denn Gott thront darin, nicht bei der Erde, denn sie ist der Schemel seiner Füße, nicht bei Jerusalem, denn der große König hat es für seinen Sitz erklärt, auch nicht einmal bei deinem Haupte, denn auch das gehört so sehr ihm an, daß du nicht ein Haar davon weiß oder schwarz machen kannst — eure Rede sei einfach die Betheurung mit Ja und Nein, was mehr dazu gesetzt wird, das gehört dem Reiche des Bösen an. — Ihr habt vernommen, daß gesagt worden ist: „Auge um Auge und Zahn um Zahn," und dies Gebot, was Moses für die Obrigkeit gegeben, macht ihr zum Gesetz eures Verkehrs mit den Mitbrüdern, und wenn ihr eure Leidenschaft der Rachsucht nur bis auf den Grad eingeschränkt habt, nicht mehr Böses zu vergelten, als ihr empfangen, meint ihr Gottes Gesetz erfüllt zu haben. Ich aber sage euch: „so sehr sollt ihr sie beschränken, daß ihr dem Bösen auch nicht einmal widerstrebet." Wer dich vielmehr auf die rechte Wange schlägt, dem halte auch die andere hin — wer mit dir Streit beginnt, um deines Unterkleides sich zu bemächtigen, dem laß auch das Oberkleid — wer auf eine Meile dich zur Frohn zwingen will, mit dem gehe zwei — wer dich anspricht, dem gieb — wer von dir leihen will, dem entziehe dich nicht! So sehr sollt ihr eurer Rachsucht Herr seyn. — Damit steht in Verbindung, daß ihr vernommen habt, es sei gesagt worden: „du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen." Ich aber sage euch, des Hasses sollt ihr so sehr Herr seyn, daß ihr eure Feinde vielmehr liebet; fluchen sie euch, so segnet sie; offenbaren sie ihren Haß, so thut ihnen wohl, und wo eure That nicht ausreicht, da betet für die, welche euch wehe thun und euch verfolgen; so werdet ihr euch als Kinder eures himmlischen Vaters erweisen, wie denn auch dieser dem Bösen und dem Ungerechten wohl thut, indem er weit hin den Strahl seiner milden Sonne auch über sie aufgehen läßt und auch ihnen den Regen vom Himmel sendet. Wenn ihr liebet, die euch lieben, was ist dann euer Lohn? Ist die Tugend nicht auch bei denen zu finden, die eurer Ueberzeugung nach am tiefsten stehen, bei den Zöllnern? Und wenn ihr nur

Digitized by Google

euren Angehörigen freundlich seid, welche Auszeichnung ist das? Thun das nicht selbst die Heiden? Ihr nun aber sollt, nach meinem Gebote, nicht Zöllner und Heiden zum Vorbilde eurer Vollkommenheit haben, sondern die Vollkommenheit eures Vaters im Himmel.

Capitel 6.

Das also sei eure Gerechtigkeit! Uebet ihr sie aber aus, so hütet euch, daß ihr sie nicht deshalb vor den Menschen übet, daß ihr von ihnen angestaunt werdet — wo nicht, so habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel. Thust du daher Almosen, so posaune nicht vor dir her, wie die Heuchler es thun, wenn sie in den Synagogen und Straßen Almosen vertheilen, um gepriesen zu werden von den Menschen. Wahrlich ich sage euch, mit diesem Menschenlobe, nach dem sie streben, haben sie ihren Lohn empfangen und nichts ferner zu erwarten. Wenn du aber Almosen giebst, so wisse selbst die Linke nicht, was die Rechte gethan, die das Almosen gespendet, damit dein Almosen im Verborgenen bleibe. Dein Vater, der auch im Verborgenen Zeuge ist, wird einst öffentlich die Wiedervergeltung dir zu Theil werden lassen. Auch wenn du betest, sei nicht, wie die Heuchler; denn diese stehen gern an den Synagogen- und Straßenecken, um zu beten, um mit ihrem Gebet den Menschen bemerklich zu werden. Wahrlich ich sage dir, was sie an Lohn zu erwarten haben, das haben sie mit dem Menschenlobe empfangen. Wenn du aber betest, so gehe in dein Gemach, um allem Menschenblicke desto sicherer dich zu entziehen, verschließ die Thüre, und bete so zu deinem Vater im Verborgenen. Dein Vater aber, der so im Verborgenen Zeuge ist, wird öffentlich dir vergelten. Wenn ihr betet, so hütet euch auch, viele eitle Worte zu machen, wie es der Heiden Art ist; denn sie glauben, daß sie um ihrer vielen Worte willen werden erhört werden. Ihnen sollt ihr nun nicht ähnlich seyn. Ihr habt nicht nöthig, auf solche Weise die Erhörung eurer Gebete zu erzwingen; der, welchen ihr euern Vater nennt, weiß, wie dies ja euch bekannt ist, eure Bedürfnisse,

Digitized by Google

noch ehe ihr bittet. In folgender Weise sollt ihr also bitten, indem ihr dabei, was Jeder für sich, zugleich für Alle erbittet: „Unser Vater, der du ins leibliche und geistige Leben uns hineingeboren und alles das auf die höchste Weise für uns bist, was wir in dem irdischen Vater als dem Abbilde erblicken, aber erhaben über alle menschliche und irdische Beschränkung und Schwäche! Deine Herrlichkeit werde unter den Menschen erkannt und heilig gehalten! Herrsche je mehr und mehr in uns Allen! Es komme die Zeit, wo dein Wille, wie unter den ungefallenen Geistern, so auch auf der Erde geschieht! — Was wir zu unserem irdischen Daseyn bedürfen, das gieb uns für den heutigen Tag! Die Schuld, die uns drückt, vergieb uns, wie wir ja auch, durch deine Liebe gekräftigt, vergeben unsern Schuldnern! In der Zukunft bewahre uns vor Allem, was unsere Schwachheit auf die Probe stellt, und laß uns frei werden vom Bösen und vom Uebel!“ Wenn nämlich ihr also in der Liebe lebt, daß durch sie gekräftigt ihr den Menschen vergebt, so wird euer himmlischer Vater euch auch vergeben. Tretet ihr aber mit der Bitte um Vergebung zu ihm, ohne selbst willig zu seyn, zu vergeben, so wird auch er euch nicht vergeben, denn euer Gebet ist dann wie ein Hohn Gottes. — Wenn ihr ferner fastet, so haltet die finstere Außenseite fern und seid nicht, wie die Heuchler, denn diese machen ihr Aussehen unscheinbar, um den Menschen sichtbar zu werden mit ihrem Fasten; mit dem Menschenlobe haben sie allen Lohn empfangen, den sie zu erwarten haben! Wenn du aber fastest, so trage vielmehr die Zeichen der Freude an dir; salbe dein Haupt und wasche dein Angesicht, damit du nicht Menschen sichtbar werdest mit deinem Fasten, sondern deinem Vater, der im Verborgenen Zeuge ist, er wird es dir vergelten.

Alles euer Thun geschehe in Beziehung auf die verborgene Welt! Sammelt euch nicht Reichthümer auf der Erde, wo Motten und Fraß sie verzehren und wo Diebe einbrechen und sie rauben. Sammelt euch Schätze in der unsichtbaren Welt, wo weder Motte noch Fraß vernichtet, wo Diebe nicht einbrechen und nicht rauben. Dahin, wo ihr euren Schatz angelegt habt, wird dann auch die Richtung eures Gemüths ge-

Digitized by Google

hen. Das Auge ist ein Licht für den ganzen Körper; wenn daher das Auge gesund ist, wird dein ganzer Körper an jenem Lichte Antheil haben; wenn dagegen das Auge krank ist, wird der ganze Körper dunkel seyn. Du hast nun auch ein Auge in deinem Innern, welches ein Licht für den ganzen innern Menschen seyn soll; siehe wohl zu, wohin dieses gerichtet, und ob es Licht ist, denn wenn dieses, welches seiner Natur nach zum Licht bestimmt ist, dunkel ist, wie dunkel wird dann das in dir seyn, was seiner Natur nach Finsterniß ist und durch jenes Auge erleuchtet werden sollte. Meinet nicht, daß ihr den Schatz im Himmel und den Schatz auf Erden auf gleiche Weise euer Ziel könntet seyn lassen; Niemand kann zwei Herren von verschiedener Willensrichtung zu gleicher Zeit als Herren anerkennen und ihnen dienen; er wird dann entweder Diesen vorziehen und Jenen nachsetzen oder Diesen nachsetzen und Jenen vorziehen. So könnt ihr nicht zu gleicher Zeit Gott und das vergängliche Gut zu eurem Herrn machen. Gott muß der einzige Herr seyn, dessen Dienste aller andere Dienst nicht neben-, sondern untergeordnet wird.

Darum sollt ihr denn auch um euer Leben nicht so sorgen, als ob Gott nicht sorgte — was ihr essen oder trinken sollt, oder für euern Leib, womit ihr euch bekleiden sollt. Wer das Größere ohne eure Sorge gegeben, der kann wahrlich auch das Kleinere geben. Habt ihr Seele und Leib selbst ohne eure Sorge empfangen, wie solltet ihr nicht das ohne euer Sorgen empfangen, ohne welches Seele und Leib nicht bestehen kann! Wollt ihr sehen, wie die Sorge des Geschöpfs nicht noth thut zur Erhaltung, so blickt auf die ohne irgend einen Versorger frei unter dem Himmel fliegenden Vögel. Sie säen nicht und ärndten nicht und sammeln nicht in die Scheuern, wie es die Menschen thun, die für ihre Zukunft sorgen, und dennoch nährt sie euer himmlischer Vater. Seid ihr nicht viel mehr denn sie? und wie wenig vermag euer Sorgen? Wer kann seine Lebenslänge auch nur um eine Elle verlängern? Warum sorget ihr ferner um die Kleidung? Betrachtet die von keiner Gärtnerhand gepflegten Feldlilien, wie sie wachsen! Sie verrichten keine Feldarbeit, sie bauen keinen Flachs und spinnen

Digitized by Google

keinen Flachs zu ihren Gewändern. Ich versichere euch aber, nicht einmal Salomo, wenn er in seinem ganzen Glanze erschien, war bekleidet, wie sie. Wenn nun Gott das Gewächs des Feldes, welches heute aufschießt und schon morgen in den Ofen geworfen wird, also kleidet, um wie viel mehr euch, ihr Kleingläubigen. Daher sollt ihr denn nicht mit solchen Sorgen euch quälen: was werden wir essen, was werden wir trinken, oder womit werden wir uns kleiden? Auf die Sorge um alles dies vergängliche Gut sind die Heiden gerichtet. Der, welchen ihr als euren himmlischen Vater bekennt, weiß es ja, daß ihr dieses alles bedürfet. Trachtet vor Allem nach dem Gottesreiche und nach der Gerechtigkeit, welche erforderlich ist, um dazu zu gehören. Dieses alles wird euch dann als eine Zugabe verliehen werden. Nicht auf den andern Tag sei also eure Sorge gerichtet; nach göttlicher Ordnung wird dieser für das Seine sorgen. Es ist genug, daß mit jedem Tage sein eigenes Uebel verknüpft sei.

Capitel 7.

Richtet nicht, damit nicht auch ihr gerichtet werdet; denn nach dem Gerichte, was ihr sprechet, wird auch über euch Gericht gehalten werden, und nach dem Maaße, mit dem ihr messet, wird auch euch gemessen werden. Euer Gericht ist nur zu oft ein blindes. Warum blickst du in dem Auge deines Bruders auf den Splitter, aber gewahrst nicht den Balken in deinem eigenen Auge? Oder wie magst du zu deinem Bruder sagen: laß mich den Splitter aus deinem Auge ziehen, während doch in deinem eigenen Auge der Balken ist. Heuchler! nimm zuerst den Balken aus deinem Auge, dann wirst du frei genug sehen, um aus deines Bruders Auge den Splitter zu nehmen. — Werfet das Opferfleisch nicht den Hunden hin, die von der gemeinen Speise es nicht unterscheiden können, und werfet nicht statt der Eicheln Perlen vor die Schweine, damit sie nicht die Gabe mit den Füßen zertreten und auf euch, die Geber, gewendet euch zerreißen. — Bittet, und es wird euch gegeben werden, suchet, und ihr werdet finden, klopfet an, und es wird euch aufgethan werden. Jedweder, der da bittet, em-

Digitized by Google

pfängt, und der da sucht, findet, und der da anklopft, dem wird aufgethan. Oder — wenn ihr das bezweifelt — ist wohl ein Mensch aus eurer Mitte, welcher, wenn sein Kind um Brot ihn bittet, ihm einen Stein hinreicht, und wenn es um einen Fisch ihn bittet, ihm eine Schlange hinreicht? Wenn nun ihr Menschen, die ihr von böser Art seid, vermöget, euern Kindern gute Gaben zu geben, um wie viel mehr wird der rechte Vater im Himmel gute Gaben denen geben, die ihn darum bitten. — Wollt ihr alle Gebote über das Verhältniß zu eurem Nächsten zusammenfassen: was ihr als rechte Kinder des himmlischen Vaters wollt, das euch die Menschen thun, dasselbige thuet ihnen. Hierin ist alle Lehre des Gesetzes und der Propheten zusammengefaßt.

Gehet ein durch die enge Pforte! Es bedarf dieser Ermahnung, denn breit ist die Pforte und bequem und weit und daher lockend der Weg, der zum Verderben führt, und eine große Schaar giebt es, die durch diese Pforte hindurchzieht. O, wie eng ist die Pforte, wie schmal und verleugnungsvoll der Weg, der zum Leben führt, und wie Wenige, die ihn auch nur aufzufinden vermögen. Damit ihr darüber nicht etwa getäuscht werdet, so hütet euch vor den Irrlehrern, welche im Gewande der echten Glieder der Heerde zu euch kommen, innerlich aber räuberische Wölfe sind, welche die Heerde zerreißen. Achtet auf die Früchte, die aus ihnen hervorgehen, daran werdet ihr sie doch erkennen können. Auch die Dornen bringen Beeren, aber kann man Trauben von ihnen sammeln? Auch die Disteln bringen feigenähnliche Früchte, aber kann man Feigen von ihnen sammeln? Wie in diesem Falle, so bringt jeder gute Baum gute Früchte, die seiner Natur entsprechen und jeder böse Baum böse Früchte. Es ist unmöglich nach den Gesetzen der Natur, daß der gute Baum böse Früchte bringe und der böse Baum gute; jeder Baum daher, der keine guten Früchte bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen. So werdet ihr denn also schon an ihren Früchten sie erkennen. Ueberhaupt wird nicht Jeder, der mich noch so eifrig Gebieter nennt, ins Himmelreich eingehen, sondern unter diesen nur diejenigen, die, nachdem sie mich Gebieter genannt,

Digitized by Google

auch dem Willen meines himmlischen Vaters, den ich selber verkündige, gehorsam sind. Viele nämlich werden an jenem Tage der Entscheidung voll Selbsttäuschung zu mir sagen: Gebieter! Gebieter! ist es nicht dein Name gewesen, durch dessen Kraft wir geweissagt, dein Name, durch den wir die bösen Geister vertreiben, dein Name, durch den wir viel Wunder gethan? Dann werde ich ihnen verkündigen. Niemals habe ich euch als die Meinigen anerkannt! Weichet aus meiner Gemeinschaft, ihr Gesetzesübertreter!

Wird nun dereinst im Gerichte es also ankommen auf den Gehorsam in der That, so werde ich dann denjenigen, der meine Worte vernimmt und durch die That ihnen gehorsam ist, dem klugen Manne vergleichen, der sein Haus auf den Felsengrund gebauet hat. Der Regen strömte auf das Dach, die Ströme rauschten gegen die Grundfeste, die Stürme tobten und stürzten auf seine Seiten — aber es fiel nicht, denn es war auf den Felsengrund gegründet. Wer aber diese meine Worte hört und nicht seinen Gehorsam durch die That bewährt, der wird alsdann dem Thoren ähnlich seyn, der sein Haus auf Sandgrund bauete, und es strömte der Regen auf das Dach, und es rauschten die Flüsse gegen die Grundfesten, und es tobten die Stürme gegen die Seiten und stießen dagegen, und es fiel und sein Fall war groß. —

Digitized by Google

Register.

Adverbien, ob die ursprüngliche Stellung vor oder nach d. Verb. S. 196.
Aegyptisch, die ägypt. Uebers. zieht die myst. Deutung von ἐπιούσιος vor S. 422.
Allegorische Erkl., auffallende der K. V. S. 201. 202. 357. 469.
Almosen, jüd. Ans. darüber, wie auch über Fasten u. Gebet S. 345. — Art, wie die Juden sie sammelten S. 351. — wie die Orientalen s sammeln S. 354.
Altes Testament, vielfache Citate u. Anklänge daraus in d. Bergrede S. 59. — Christus spricht aus altest. Verhältnissen heraus, die hernach sehr natürlich in neutest. umgesetzt wurden S. 189. 515.
Apostel, ihre Wahl S. 26.
Aramäisch, Aussprache des A-Lauts von den paläst. Juden S. 175.
Artikel, best. ob für den unbest., S. 50.
Augustins Schrift de consensu ev. S. 2. — über die visio Dei S. 99. — über den Eid S. 294.

Baumgarten-Crusius, über βασιλεία τ. θεοῦ S. 72. 73. 78.
Bekörung, Anfechtung S. 435.
Bergrede, Plan derselben S. 23. 24. — an wen gehalten S. 25—32. — ob Einweihungsrede der Apostel S. 31. — nach den Rationalisten und Socinianern Mittelpunkt des Christenthums S. 32. — enthält nach den Deisten überspannte Forderungen S. 32. — warum die Versöhnungslehre nicht darin S. 35. — ob eine neue Gesetzgebung S. 37. 307. 330. — Ort, wo sie gehalten S. 49. 50—57.
Bilder aus d. Natur, genau u. zart v. Christo gewählt, S. 468. 471. 511.

Calvin, Grundsätze in seiner Evangelienharmonie S. 3. 6. 7. 449. 458.
Carlstadt verwirft den Eid S. 288.
Citate, sehr freie, der apostolischen und Kirchenväter aus dem N. T., ein Wink für die Beurtheilung der Differenzen in den Relationen der verschiedenen Evangelisten von den Reden des Herrn S. 305.

Dativ in passiver Construction ablativisch, auch im N. T., im Hebr. und Aram. S. 158.
Diplasiasmus S. 300. 515.
Doxologie des V. U., über die Aechtheit derselben S. 444. — soll nach Wetst. bei Ambrosius fehlen S. 374. — über d. Weglassung ders. bei den Bogomilen S. 446. — wurde von den Lutheranern beim Abendmahl in der Regel ausgelassen S. 447.

Digitized by Google

Ehe, christliche Bedeutung derselben S. 235—242. — Ehescheidung bei Griechen und Römern 243. — Ausdrücke dafür im Griechischen S. 243. — Gesetze darüber bei den Juden S. 245—249. — Gebot Christi S. 249—256. — Pauli 1 Kor. 7, 10. 11. S. 258. — Strafe der Ehebrecher S. 256. — Tertullian über Monogamie S. 244. — Geschichte der Grundsätze über Ehescheidung S. 262—275.
Eid, über die Natur desselben, Etym. des deutschen Wortes S. 279. — die Apostel und Christus bedienen sich seiner S. 280. — was der Eid bei den Creaturen bei den Alten für eine Bedeutung hatte S. 282. — Eidesformeln bei Juden und Muhammedanern S. 285. — Geschichte der Ansichten über den Eid S. 287—295. — Meineid, Etymologie des Wortes S. 297.
Erasmus erklärt sich gegen den Eid S. 288.

Fasten bei den Juden S. 345. 451.
Feindesliebe im A. T. S. 326—332.
Figur der μείωσις S. 154. — der Hyperbel S. 226—229. — der ὑστέρησις S. 486.

Gebet, Gebräuche bei demselben bei den Orientalen S. 357. — Werth nach Ansicht der spätern Juden S. 345. — wann das Gebet erhörlich S. 494—496.
Gebote, leichte und schwere bei den Talmudisten S. 152.
Gesetz, ob Christus ein neues gegeben S. 37. 307. 330. — die buchstäbliche Erfüllung desselben kann Uebertretung seyn S. 149. — in welchem Sinne es von Christo erfüllt worden S. 136. — ob zur Auslegung des Gesetzes der Geist gehöre S. 164.
Gibbon über das Gebot Christi, nicht wiederzuvergelten S. 499.
Gottähnlichkeit S. 342.

Heiden, Göthe über den Charakter des Heidenth. S. 473.
Hermeneutische Regeln S. 105. 163 ff. 278.
Himmel, Gott im Himmel, S. 395. 404.
Hunde u. Schweine, symbolische Bedeutung ders. bei Class. u. in der Schrift S. 485.
Hyperbel im N. T. S. 226—229.

Jakobus, C. 2, 10. S. 219. C. 5, 12. S. 281. 303—306.
Inspiration der Buchstaben des codex S. 147.
Krieg und Selbstwehr, Ansichten darüber in der christlichen Kirche S. 317—320.
Kritik Mißbrauch ders. im N. T. S. 53. 518.
Lohn, christlicher Begriff desselben S. 115.
Lukas, in seiner Relation der Bergrede unvollkommner S. 20—22. 468. 514.
Luther, der Volksredner S. 169. 374. — seine Uebers. der Bergrede erklärt oder berichtigt S. 107. 123. 452. 461.
Markion gegen das alttest. Gesetz S. 133.
Markus, C. 9, 49. S. 120. C. 10, 11. S. 254. 255.
Matthäus Berufung S. 28. — giebt die Reden Christi ausführlicher als Lukas u. Markus S. 251. — C. 19. S. 235. 245. — C. 18. S. 431.
Nitzsch, K. Ludw., scharfsinnige Behandlung des Gebots des Eides und der Wiedervergeltung S. 290. 321.
Origenes treffl. Erkl. der βασ. τ. θεοῦ S. 75. — treffl. Schrift περὶ εὐχῆς S. 373. — Stelle über die Heilung der Dämonischen S. 523.

Digitized by Google

Parabel, ob alles oder das meiste darin zu urgiren S. 203. 488. 496. 511. — Zartheit der parab. Aussprüche Christi im Verhältnisse zu den rabb. S. 168.
Parallelstellen, verkehrt angebrachte aus den Classikern und dem Zendavesta S. 384. 475.
Paulus, 1 Kor. 7, 10—16. S. 258—262. 1 Kor. 13, 9. 10. 15, 28. S. 75. 2 Kor. 3, 18. S. 100. 101. 2 Tim. 4, 18. S. 443. Eph. 4, 26. S. 186.
Proselyten, jüdische, S. 327. 328.
Prosopopöien im A. u. N. T. S. 476.
Psalm 17, 15. S. 97.
Rechtsformen bei Juden und Römern S. 198.
Salz, Symbolik desselben in der alten Welt S. 117—121.
Schwören, Etym. des Wortes im Deutschen S. 293.
Somnambulismus, Zusammenhang mit sittl. Depravation S. 523.
Spener, erklärt das ἄρτος ἐπιούσιος vom leiblichen Brote S. 420. 424. — erklärt die Früchte Matth. 7, 20. von der Lehre S. 512.
Stäudlin ist geneigt den Eid zu verwerfen S. 290. — große Unvollkommenheit seiner ethischen Monographieen S. 243. 283. 343.
Uebers. des N. T. ins Hebr. von der Londoner Juden- u. von der Bibelgesellschaft, S. 364. 456. — das Alter der syr. Hieros. S. 448.
Ustéri über Matth. 5, 18. S. 146. — über βασ. τ. οὐρ. S. 76.
Vaterunser, Litteratur darüber S. 372. Zeit, Ort u. Absicht S. 376. Quellen S. 383. Gehalt und Ideengang S. 388. Die sechs Bitten nach Sietze u. Stapfer, die Prophetie der Perioden d. Weltgeschichte S. 376. Konnte von Christo selbst nicht gebetet werden S. 381.
Verba comp. für simpl. S. 480.
Wiedervergeltung S. 307. 482.
Wunder, inwiefern der unlautere Glaube sie verrichten kann S. 523.
Zöllner, über ihre Verachtung unter Heiden u. Juden S. 340.
Zorn Gottes, Kirchenväter darüber S. 173.

---

acclamationes, term. techn. aus der röm. Kaiserzeit S. 371.
exterminare in der spätern Latinität S. 482.
fatuus, term. techn. und nicht von fari abgeleitet S. 122.
inferre u. inducere verschieden S. 437.
iurare mit dem Begriff Recht zusammenhängend S. 279.
iustitia begreift die Güte mit in sich S. 348.
simpliciter, ἁπλῶς S. 277.
stuprum für adulterium S. 252.
tentare vom Verführen der Frauen S. 433.

ἀγαπᾶν, ob immer von φιλεῖν unterschieden S. 333.
ἀγγαρεύειν, Etymologie aus dem Persischen S. 315.
ἀγιάζειν gleich δοξάζειν S. 399.
ἅγιον τὸ Opferfleisch S. 490.
ἀδελφός Entwickelung des neut. Begriffs S. 179.
ἀκούειν in Bezug auf das Vorlesen des Gesetzes S. 158.
ἀκτολογία in der Kaiserzeit S. 371.
ἄλλος statt ἕτερος bei Classikern S. 313.
ἀνοίγειν τὸ στόμα S. 60. 61.

Digitized by Google

ἀντέχεσθαι, ob ſtärker oder ſchwächer als ἀγαπᾶν S. 463.
ἀποστάσιον Scheidebrief S. 246.
ἁπλοῦς, geſund S. 459. — in der Bed. freigebig S. 461.
ἀρχαῖος priscus S. 161. — ſoviel wie εὐήθης S. 162.
ἀσπάζεσθαι bei Claſſ. mit ἀγαπᾶν verbunden S. 338.
ἀφανής S. 452.

βασιλεία τοῦ θεοῦ S. 72—78. 153. 401—403. 515.
βαττολογεῖν S. 362—369 — bei Juden u. Heiden, beim Gebrauch des Roſenkranzes S. 370—372.
βλέπειν blicken S. 214. 484.
βρῶσις S. 454.

γέεννα S. 183.

δεξιός Bezeichnung von etwas Theurem S. 220.
διάλλάσσειν, ob unterſchieden von καταλλάσσειν S. 192—196.
δικαιοσύνη im N. u. A. T. S. 347—349.
διψῆν, ob in den LXX. mit Acc. S. 90.
διώκειν in juriſ. Sprachgebrauch S. 116.
δοκιμάζειν, neut. Sprachgebrauch S. 432. 433.

εἰρήνη S. 104.
εἰρηνοποιός S. 106. 107.
εἰςέρχεσθαι absolute vom Eingehen ins Reich Gottes S. 504.
εἰςφέρειν S. 438.
ἐκβάλλειν ἐκ τ. ἐκκλ. S. 126.
ἔλεος S. 93.
ἐπί bei comp. in Proſa mit dem Hiatus S. 410.
ἐπιθυμία, ἐπιθυμεῖν S. 209. — ob die ἐπιθυμία Sünde S. 211.
ἐπιορκεῖν urſprüngliche Bed. S. 297.
ἐπιούσιος S. 407. — 427.
ἐπομνύναι nicht peierare und nicht mit ἐν conſtr. S. 283.
ἔργα καλά S. 129.
εὔνοεῖν, εὔνους, εὐνοϊκός S. 199.
ἔχειν τι κατά τινος und πρός τινα in welcher Bed. S. 191.
ἕως, ἄχρις, ob den term. ultra quem S. 143—206.

ἡμέρα ἐκείνη der Gerichtstag S. 518.

θεᾶσθαι S. 349.

ἵνα ſtatt des Inf. S. 234.
ἱμάτιον koſtbarer als der χιτών S. 314.

καθαρός S. 94.
κακία vom phyſ. Uebel S. 476.
καλεῖσθαι celebrari S. 110.
καρποί neut. Gebrauch S. 514.
καταφρονεῖν, ob mehr oder weniger als μισεῖν S. 464.
κεραία, was es genau genommen bedeutet S. 147.
κοδράντης, in ſprüchwörtl. Phraſen S. 207.
κρίνειν im Sinne von κατακρίνειν S. 480.
κρίσις, Zahl der Richter bei derſelben S. 180.
κύριος, neut. Begriff S. 515.

λόγος, ῥῆμα, Wort, Sache in vielen Sprachen mit gleichen Benennungen S. 117.
λύειν, Begriff deſſelben S. 134.

Digitized by Google

μαμμωνᾶς S. 465.
μεριμνᾶν S. 467.
μισεῖν, ob postponere S. 464.
μωρός S. 122. 179.

νόμος κ. προφῆται S. 133. 500.

ὅλως S. 276. 277.
ὄμνυμι Construct. des Wortes im N. T. und bei Class., bei Herodian auch mit εἰς S. 283.
ὄνομα S. 399. 521. — ἐν ὀνόματι, ἐπ' ὀνόματι, ὀνόματι S. 521.
ὄπτεσθαι τὸν θεόν S. 95—102.
ὀργή S. 171.
ὄρος mit dem Art. soviel wie ἡ ὀρεινή S. 51.
ὅτι niemals im N. T. für das Rel. ὅς S. 336.
ὅτι — ἅτι hebraisirend wo im Deutschen denn — und S. 502.
ὄχλησις in der Bed. Anfechtung S. 435.

παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ S. 80.
παρέρχεσθαι vom Untergange der Welt S. 141.
πᾶς mit der Negation S. 519.
πατήρ von Gott gebraucht bei Heiden und Juden, im christl. Sinne S. 392—395.
πατέρες Vorväter, die älteren Gesetzlehrer der Juden S. 159.
πειράζειν, Begriff dess. im A. u. N. T. S. 433—436.
πενθεῖν lugere S. 79.
περισσόν mit ἴδιον verbunden S. 339.
περίστασις bei Classikern die Anfechtung S. 435.
πληροῦν S. 135.
πονηροῦ, πονηρῷ ob masc. oder neutr. S. 301. 311. 441. 442.
πορνεία ob für μοιχεία S. 216. 251.
πρᾶγμα wie negotium Liebeshandel S. 246.
πραΰς S. 81. 82.
πρός ob gleich ὥστε S. 209.
προφητεύειν S. 520.
πτωχός unterschieden von πένης S. 66.

σκανδαλίζειν sowohl von dem Guten, als von dem Bösen, was zum Falle bringt S. 223.
στρέφεσθαι in den LXX. den Sinn umändern S. 488.

τέλειος S. 343.
τελώνης, ihr Charakter bei Heiden u. Juden S. 340.
τίς οἶδεν, ob im Griech. eine bejahende Antwort daraus S. 260.

υἱὸς θεοῦ, neut. Begriff dess. S. 108—111. 309. 335. 342.

φιλεῖν, über den Untersch. von ἀγαπᾶν S. 333. — in der Bed. pflegen S. 358.
φυλακή ob term. techn. zur Bezeichnung eines jenseitigen Mittelzustandes S. 204.

χ im N. T. wo in hebr. Worten ק S. 178.

ψευδοπροφῆται S. 513.

ὡς = ὅσον S. 429. 430.
ὡς ob gleich ὥς in d. Bed. similiter S. 432.

אֹכֶל heißt weder Kornwurm noch Motte S. 456.
גֵּרִים über dieselben S. 327—330.

Digitized by Google

ܙܘܓܐ S. 346.
זוּן עֵינַיִם bei den Rabb. S. 214.
ֵי drückten die LXX. im Griech. durch ε, α, αι, ω, η aus S. 175. 177.
כִּי im Hebr. auch für das Rel. S. 336.
כִּי־כִי im Hebr., wo im Deutschen denn — und S. 502.
נִאֵף stets verschieden von זָנָה S. 216.
נִסָּה und בָּחַן verschieden S. 432.
עוֹקֵעַ bei den Rabb. S. 147.
עָנִי und עָנָו verschieden S. 81.
עֶרְוַת־דָּבָר S. 245—248.
צְדָקָה Bed. im A. T. und bei den Rabb. S. 347. 348.
קוּץ bei den Rabb. S. 147.
ܦܩܩ S. 366.
רֵעַ in den mosaischen Geboten Volksgenosse oder jeder Andere S. 326. 329.
רֵיק מוֹחַ bei den Rabb. S. 178.
נִשְׁבַּע heißt nicht bei den Rabb. peierare S. 299.
תָּג bei den Rabb. S. 147.
תְּמֻנַּת־י״י S. 96. 97.

Druckfehler.

S. 93. Z. 24. l. wenig statt viel.
S. 205. Z. 1 u. 2. v. u. l. δεςμώτηριον statt δέσμοτήριον.
S. 260. Z. 4. v. u. l. יוֹדֵעַ statt יוֹדֵע.
S. 524. Z. 21. l. ἐνώπιόν τινος statt ἐνώπιον τινός.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

YB 72442

584878

BT380
T5

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

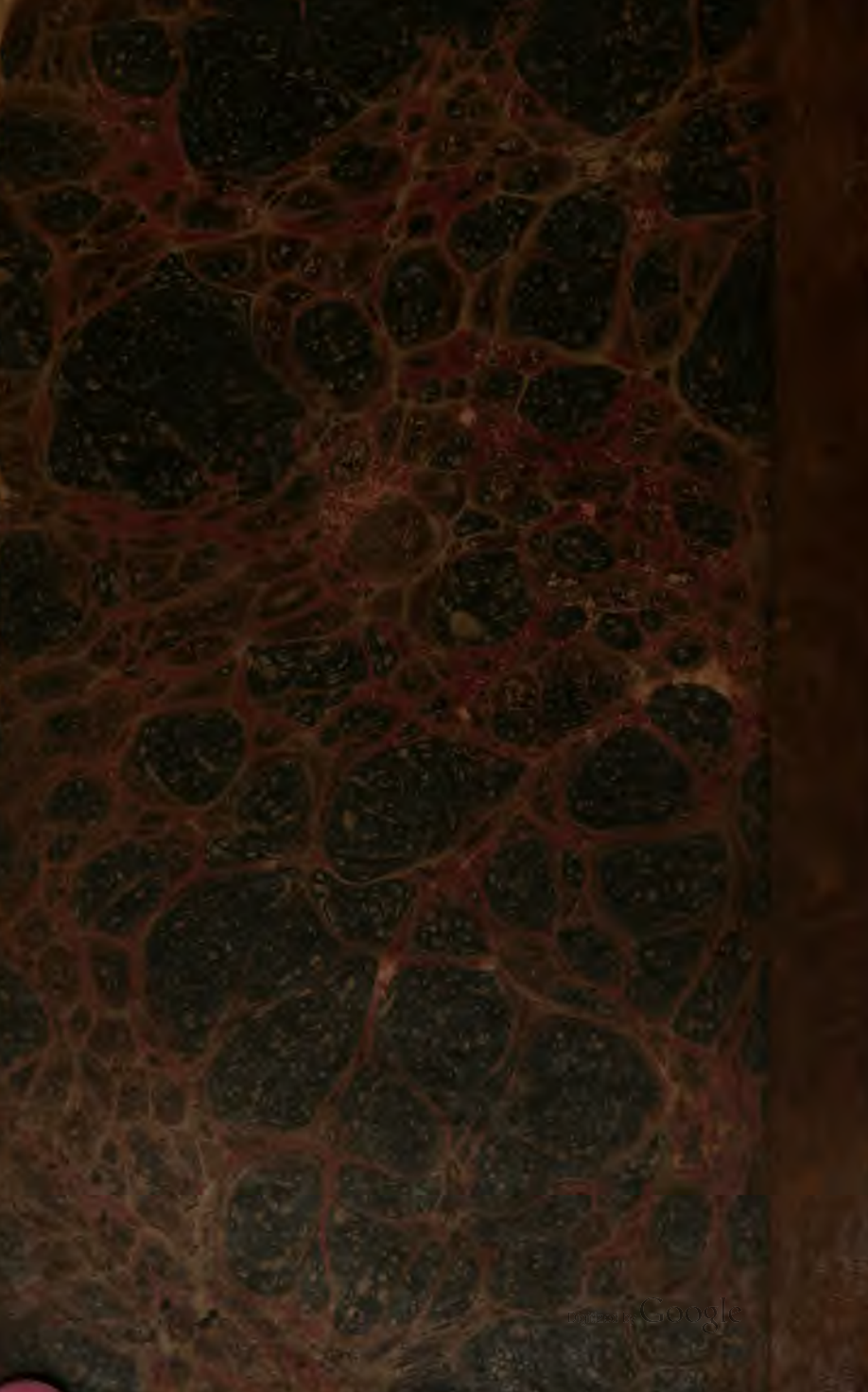
Digitized by Google

Digitized by Google

YB 72442

584878

BT380
T5

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Digitized by Google